



Nuova storia della filosofia occidentale

Filosofia moderna

Anthony Kenny



Piccola Biblioteca Einaudi Mappe

Nuova storia della filosofia
occidentale
Filosofia moderna

Anthony Kenny

A cura di Gianluca Garelli
Traduzione di Luca Corti
Einaudi

Elenco delle illustrazioni

- 1 Hans Holbein il Giovane, *Ritratto di Erasmo da Rotterdam*, tempera su tavola, 1523.
Parigi, Louvre. (Foto RMN).
- 2 Andrea Pozzo, *Gloria di Sant'Ignazio*, volta della chiesa di Sant'Ignazio, affresco, 1685.
Roma, Sant'Ignazio. (© SCALA, Firenze).
- 3 Frontespizio dell'edizione oxoniense del *Progresso del sapere* di Francesco Bacone, 1640.
Oxford, The Bodleian Library, BROXB 48.3.
- 4 Frontespizio della prima edizione del *Leviatano* di Thomas Hobbes, 1651.
Londra, The British Library.
- 5 Disposizioni di re Carlo II al decano e al capitolo del Christ Church per privare Locke del sussidio a lui destinato.
Oxford, The Bodleian Library, ms 375/1.
- 6 Incisione raffigurante il collegio di La Flèche, xvii secolo.
Parigi, Bibliothèque nationale de France.
- 7 Minuta di una lettera scritta da Hume a Rousseau, per invitarlo in Inghilterra.
Chirnside (Berwickshire, Scozia), Ninewells House, Ross Hume of Ninewells.
- 8 Jean Huber, *Le Souper des philosophes*, incisione, 1775.
Parigi, Bibliothèque nationale. (Foto Archives Charmet / The Bridgeman Art Library).
- 9 Ritratto di Kant, incisione risalente al periodo della pubblicazione della prima *Critica*.
(Foto Getty Images).
- 10 Illustrazione botanica con vari stadi di sviluppo di un vegetale.
Londra, The British Library.
- 11 Diagramma di Descartes sulla percezione dei sensi, *Discorso sul metodo*, 1637.
Parigi, Bibliothèque de la Faculté de Médecine. (Foto Archives Charmet / The Bridgeman Art Library).
- 12 Scuola inglese, *Ritratto di Hobbes a Hardwick Hall*, olio su tela, 1676.
(Foto Courtauld Institute of Art, Londra).
- 13 Ritratto di Leibniz in un'incisione del xviii secolo.
(Foto Bettmann / Corbis).
- 14 Frontespizio della prima edizione francese delle *Meditazioni* di Descartes, 1647.
Parigi, Bibliothèque nationale de France.
- 15 Leibniz alla corte dell'elettrice Sofia di Hannover, nel parco di Herrenhausen, mostra alle dame di corte che non vi sono nemmeno due foglie in tutto e per tutto simili fra loro, incisione di Christian Schule, 1796.
(Foto Akg Images).
- 16 Elisha Kirkall, *Fort William, Calcutta*, acquaforte, 1735.
Londra, The British Library.
- 17 Diagramma della meccanica della visione di Descartes nella *Diottrica*, 1637.
The Syndics of Cambridge University Library, René Descartes, *La Dioptrique*, M 10 42.
- 18 Andrea Soldi, *Ritratto di Berkeley nelle vesti di vescovo di Cloyne*, olio su tela, 1755.
Su concessione di Lambeth Palace Library, Londra. (Foto Courtauld Institute of Art).
- 19 Ritratto di Hegel, inizi del xix secolo.

(Foto Time Life Pictures / Getty Images).

20 Piero di Cosimo, *Scena di caccia*, olio su tavola, 1500.

New York, The Metropolitan Museum of Art, Gift of Robert Gordon, 1875 (75.7.2). (Foto The Metropolitan Museum of Art).

21 Georges de La Tour, *Il baro con l'asso di quadri*, 1635-40 circa.

Parigi, Louvre (Foto Giraudon / The Bridgeman Art Library).

22 Una delle guarigioni gianseniste citate da Hume nel suo scritto sui miracoli.

Parigi, Bibliothèque nationale de France.

Nota del curatore.

Questo libro propone la traduzione di *A New History of Western Philosophy* di Sir Anthony Kenny, vol. III: *The Rise of Modern Philosophy* (Oxford University Press, 2006). Rispetto all'originale inglese, il curatore ha apportato poche variazioni, che consistono in:

- emendazione di piccoli refusi nel testo o negli apparati;
- adattamento al pubblico italiano, ove possibile, di qualche passaggio pensato in originale per lettori anglofoni: ad esempio nella conversione delle unità di misura, o nella resa di espressioni idiomatiche; ma anche nell'adeguamento della terminologia filosofica agli standard della storiografia filosofica italiana (soprattutto per quanto riguarda il pensiero continentale, e in particolare la filosofia classica tedesca);

- inserimento di alcuni rimandi a date, a luoghi testuali, oppure alle fonti citate;

- integrazione della bibliografia finale con alcuni titoli (soprattutto traduzioni o studi disponibili in italiano) tra parentesi quadre [].

Per la resa in italiano dei testi d'autore si è fatto di solito riferimento alle traduzioni riportate in bibliografia. Esse tuttavia hanno subito adattamenti, dovuti a esigenze di fedeltà all'originale e di coerenza con lo sviluppo dell'argomentazione.

Per i loro preziosi suggerimenti, desidero ringraziare Vittoria Perrone Compagni e Stefano Poggi, alla cui competenza ho potuto ricorrere in più di un'occasione.

Nel congedare questo lavoro mi è gradito infine rivolgere, a nome del traduttore, Luca Corti, un affettuoso grazie alle inossidabili signore Caterina Maria Rosi e Loretta Maffii.

GIANLUCA GARELLI

Introduzione

Questo è il terzo volume di una storia della filosofia pensata in quattro parti, dalle origini sino al pensiero degli ultimi decenni del xx secolo. Il primo volume, *Filosofia antica* (uscito in inglese nel 2004 e in traduzione italiana nel 2012), ha affrontato i primi secoli della filosofia, nella Grecia classica e a Roma. Il secondo, *Filosofia medievale* (pubblicato nel 2005 e uscito in Italia ancora nel 2012), ha ripreso il racconto dalla conversione di sant'Agostino fino all'umanesimo rinascimentale. Il presente libro prosegue quella narrazione a partire dai primi anni del xvi secolo, concludendola all'alba del xix. L'ultimo volume coprirà la storia della filosofia dall'epoca di Karl Marx e John Stuart Mill fino all'età contemporanea.

Il libro ha la medesima struttura dei precedenti. Nei primi tre capitoli presenterò in una rassegna cronologica i principali pensatori del periodo in questione. Nei capitoli rimanenti proporrò invece una trattazione per temi, affrontando i contributi dati da ciascun autore alla discussione di singole tematiche filosofiche, le quali hanno dimostrato di conservare la loro importanza nel tempo. Alcuni lettori si interessano alla storia della filosofia principalmente per la luce che essa getta sui popoli e le società del passato. Altri invece studiano i grandi filosofi ormai scomparsi per cercare di fare chiarezza su alcuni temi dell'indagine filosofica odierna. Con la struttura che ho scelto spero di tener conto in modo adeguato delle esigenze di entrambi questi gruppi di lettori. Chi nutra un primario interesse storico potrà allora focalizzarsi sulla rassegna cronologica, facendo riferimento – ove necessario – agli ampliamenti offerti dalle sezioni tematiche. Chi invece sia più interessato alle questioni filosofiche si concentrerà sulle sezioni tematiche, tornando eventualmente a fare riferimento alla rassegna cronologica per collocare le singole questioni nel loro contesto originario.

Il livello di preparazione del pubblico al quale ho in mente di rivolgermi è quello di studenti universitari del secondo o del terzo anno. Molti di coloro che sono interessati alla storia della filosofia sono tuttavia iscritti a corsi di studio di argomento non principalmente filosofico. Di conseguenza mi adopererò per non presupporre nel lettore una dimestichezza con i tecnicismi o la terminologia peculiari della filosofia contemporanea. Anche in questo caso, nella bibliografia del volume non sono state incluse opere in lingue diverse dall'inglese e dall'italiano, fatta eccezione per alcuni testi originali dei pensatori del periodo in esame. Mi propongo inoltre di scrivere in uno stile abbastanza chiaro e semplice, in modo tale che

con il racconto di questa storia possano dilettarsi anche coloro che la leggono non per ragioni curricolari di studio, ma per chiarirsi le idee e per soddisfare un interesse personale.

Quest'ultima cosa, per me, è stata la più facile da fare. Nel caso di molti dei soggetti storici da me trattati, infatti, mi sono inevitabilmente trovato a scrivere a mia volta come un dilettante, più che come uno specialista dell'ambito in questione. In un'epoca in cui lo studio accademico dei filosofi del passato si è moltiplicato in via esponenziale, nessuno è d'altronde in grado di padroneggiare più di una minima parte della vasta letteratura secondaria che, negli ultimi anni, è andata proliferando su ciascun pensatore preso in considerazione in questo volume. Io stesso ho contribuito alla discussione specialistica di alcuni grandi filosofi della prima età moderna, in particolare Descartes; e ho pubblicato monografie riguardanti diversi argomenti che qui affronto nei capitoli tematici, come la filosofia della mente e la filosofia della religione. Nel compilare la bibliografia del volume mi sono tuttavia reso conto di quanto vasta fosse la quantità di materiale che non avevo letto, rispetto a quello con cui posso vantare una certa familiarità.

Qualsiasi autore che tenti da solo di coprire l'intera parabola della storia della filosofia si rende presto conto che, per quanto concerne i dettagli, si trova in una posizione di enorme svantaggio rispetto agli studiosi che hanno fatto di un singolo filosofo il loro ambito di lavoro specialistico. In compenso, però, una storia della filosofia scritta da un solo autore può essere in grado di mettere in risalto alcuni aspetti che, nelle opere scritte da gruppi di più studiosi con competenze ristrette, non sempre risultano altrettanto palesi – al modo in cui una fotografia aerea può mettere in rilievo tratti di un paesaggio che sono praticamente invisibili a coloro che si trovano in prossimità del suolo.

Per chi affronta la filosofia della prima età moderna provenendo da studi dedicati al pensiero antico e medievale, il carattere che più colpisce dell'epoca in esame è l'assenza di Aristotele dalla scena filosofica. Certo, durante il periodo trattato da questo volume Aristotele veniva ancora studiato a livello di *establishment* accademico, e nell'Università di Oxford non c'è mai stata epoca, sin dai tempi della sua fondazione, in cui non si insegnasse la filosofia dello Stagirita. L'altra caratteristica notevole di questo periodo storico, che lo differenzia tanto dal Medioevo quanto dal xx secolo, è però appunto che in esso la filosofia venne praticata con il massimo slancio soprattutto al di fuori delle università, e non già all'interno di esse. Di tutti i grandi pensatori del xvii e xviii secolo nessuno, prima di Wolff e di Kant, occupò una cattedra di filosofia.

Voltare le spalle ad Aristotele ebbe conseguenze filosofiche a un tempo buone e cattive. Per la filosofia intesa in senso ampio, ossia

come disciplina che includeva al suo interno le scienze fisiche in quanto «filosofia naturale» – ed è così che essa fu intesa per la maggior parte del periodo che ci interessa –, la rimozione del freno costituito da Aristotele si rivelò senz'altro un grande beneficio. La fisica aristotelica era irrimediabilmente sbagliata, e ciò del resto era già stato dimostrato almeno a partire dal VI secolo dell'era volgare. La deferenza che le era stata tributata durante il Medioevo rappresentò dunque un ostacolo enorme per il progresso scientifico. Se però intendiamo la filosofia in un senso più ristretto – per com'è praticata oggi, in quanto disciplina accademica autonoma –, allora l'abbandono di Aristotele non comportò solo dei guadagni, ma anche delle perdite rilevanti.

Il nostro periodo è dominato da due giganti filosofici, uno all'inizio e uno alla fine: Descartes e Kant. Descartes fu un alfiere della rivolta contro Aristotele. In campo metafisico, egli rifiutò i concetti di potenza e atto, mentre nell'ambito della psicologia filosofica sostituì la coscienza alla razionalità come tratto distintivo del mentale. In risposta al razionalismo cartesiano, Hobbes e Locke fondarono la scuola dell'empirismo inglese; ma gli assunti che questi pensatori condividevano con Descartes erano di fatto più significativi delle divergenze che li separavano da lui. Ci volle quindi il genio di Kant perché si desse una filosofia capace di ricondurre a unità i diversi contributi portati al conoscere dalle facoltà inferiori e da quelle superiori; contributi che invece erano stati separati e distorti tanto dagli empiristi quanto dai razionalisti.

La cifra caratteristica del dualismo cartesiano era la distinzione tra mente e materia, da intendersi come separazione della coscienza dal movimento inteso meccanicisticamente. Tale separazione spalancò un baratro che, durante il periodo qui preso in esame, fu d'intralcio all'impresa metafisica. Da un lato, i pensatori speculativi edificarono sistemi che mettevano sempre più alla prova il buonsenso del lettore comune. Quali che fossero i difetti dell'ilomorfismo aristotelico, le sue sostanze – cose concrete, come le capre, i cavoli e simili – avevano per lo meno il vantaggio di esistere senz'altro nel mondo di tutti i giorni, a differenza dei vari sostrati, monadi, noumeni, per non parlare dell'assoluto – entità tutte quante pressoché inconoscibili. Dall'altro lato, i pensatori più inclini allo scetticismo non si limitarono a demolire le forme sostanziali aristoteliche, ma smantellarono anche le qualità primarie e secondarie, le sostanze materiali e infine la stessa struttura della mente umana.

Nell'introduzione alle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel mette in guardia da quelle insulse ricostruzioni storiche che raffigurano i sistemi avvicendantisi nel tempo come un semplice insieme di opinioni, errori e assurdità del pensiero. In tali opere, egli

dice, «la storia della filosofia nel suo complesso è un campo di battaglia coperto soltanto dall'ossame dei cadaveri, un regno non soltanto d'individui defunti, corporalmente trapassati, ma anche di sistemi confutati, idealmente defunti, ciascuno dei quali ha ucciso e sepolto l'altro» (*LSF* I, 27).

Per quanto mi riguarda, cerco di riportare fedelmente le opinioni dei filosofi che si sono succeduti nel periodo che prendo in esame. Nonostante questo intento, spero comunque che questo volume non ricada sotto la reprimenda di Hegel. Ritengo infatti che i filosofi dell'epoca in questione abbiano fornito numerosi contributi di valore imperituro – individuati e descritti nei capitoli tematici –, nonostante si siano messi da soli i bastoni tra le ruote, gettando via buona parte dei più validi strumenti filosofici che il pensiero aveva già saputo forgiarsi nell'antichità e nel Medioevo. Nel corso del libro spero di tracciare il bilancio dei guadagni e delle perdite che tutto ciò ha comportato. Rimango peraltro convinto che vi sia molto da imparare anche dallo studio delle stravaganze di quelli che Hegel chiama «gli eroi del pensiero». Grandi filosofi hanno prodotto in ogni epoca anche grandi errori: non è dunque una mancanza di rispetto nei loro confronti cercare di esporre alcune confusioni in cui sembra che questi pensatori siano loro malgrado incappati.

Osservo ancora che in questo volume la suddivisione tematica si discosta per due aspetti da quella dei volumi precedenti. In primo luogo, qui non c'è un capitolo dedicato specificamente a logica e linguaggio: in quest'ambito, i filosofi attivi nel periodo in questione non apportarono infatti contributi paragonabili a quelli del Medioevo o dei secoli XIX e XX. (È vero che quest'epoca vede la presenza di un logico geniale, cioè Leibniz; ma anche la sua opera logica ebbe un impatto alquanto limitato fino al XX secolo). In secondo luogo, compare qui per la prima volta un capitolo appositamente dedicato alla filosofia politica. È solo a partire dall'epoca di Machiavelli e di Tommaso Moro, infatti, che le istituzioni politiche cominciarono a somigliare a quelle in cui viviamo oggi – almeno, a somigliarvi abbastanza, tanto da rendere le intuizioni dei filosofi politici del periodo esaminato ancora rilevanti per le discussioni contemporanee. Infine, il capitolo sulla fisica è più breve rispetto a quelli dei volumi precedenti: con Newton la storia della fisica è diventata una branca della storia della scienza, più che della storia della filosofia vera e propria; da allora in poi ai filosofi, almeno ancora per un certo periodo, non rimase che la trattazione astratta delle nozioni di spazio e tempo.

Sono in debito di gratitudine con Peter Momtchiloff e con i suoi colleghi di Oxford University Press, nonché con tre lettori anonimi del mio lavoro, per aver migliorato con i loro suggerimenti una

precedente versione di questo libro.



NUOVA STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE
III. FILOSOFIA MODERNA

Capitolo primo La filosofia nel XVI secolo

Umanesimo e Riforma.

Il secondo decennio del Cinquecento può considerarsi a buon diritto come il culmine del Rinascimento. In Vaticano, mentre Raffaello stava affrescando le pareti degli appartamenti papali, Michelangelo ricopriva dei suoi dipinti la volta della Cappella Sistina. A Firenze la famiglia dei Medici, concluso l'esilio iniziato all'epoca del riformatore Savonarola, tornò al potere e alla ricostruzione della propria clientela. Uno dei funzionari che aveva servito la precedente repubblica, Niccolò Machiavelli, ora agli arresti domiciliari, utilizzò il suo ozio forzato per scrivere un classico della filosofia politica, *Il principe*: un testo che si proponeva di offrire ai governanti dei suggerimenti piuttosto schietti su come acquisire e mantenere il potere. L'arte e le idee del Rinascimento viaggiarono verso nord, fino a raggiungere la Germania e l'Inghilterra. Uno dei collaboratori di Michelangelo progettò la tomba di Enrico VII nell'abbazia di Westminster, mentre nei primi anni del regno del figlio di questi, Enrico VIII, l'olandese Desiderio Erasmo da Rotterdam (1466 o 1469 - 1536), il più rinomato studioso dell'epoca, insegnava a Cambridge. Erasmo era spesso ospite della casa di Tommaso Moro (1478-1535), un giurista in procinto di iniziare una carriera politica che in breve tempo lo avrebbe reso l'uomo più potente d'Inghilterra, secondo solo al re.

Erasmo, Moro e i loro sodali propugnavano nell'Europa del Nord le idee dell'umanesimo, radicatisi in Italia nel corso del secolo precedente. A quell'epoca il termine «umanesimo» non indicava il desiderio di sostituire i valori religiosi con valori umani e secolari: Erasmo era un prete che scriveva opere di argomento devoto capaci di riscuotere grande successo, e Moro più tardi sarebbe stato martirizzato a causa delle sue convinzioni religiose. Gli umanisti, piuttosto, erano persone che credevano nel valore educativo delle «umane lettere» (*literae humaniores*) dei classici greci e latini. Studiavano e imitavano lo stile degli autori classici, dei quali si era recentemente riscoperto un gran numero di testi – che si andavano man mano pubblicando grazie anche allo sviluppo dell'arte della stampa di recente invenzione. Erano convinti che la loro erudizione, applicata agli antichi testi pagani, avrebbe restituito all'Europa le arti e le scienze a lungo trascurate; mentre applicata alla Bibbia e agli antichi scrittori ecclesiastici, essa avrebbe aiutato la cristianità a ottenere una comprensione più pura e autentica della verità cristiana.

Gli umanisti attribuivano molta più importanza alla grammatica, alla filologia e alla retorica che allo studio specialistico della filosofia, nel quale invece si erano cimentati i pensatori nel corso del Medioevo. Disprezzavano il latino che era servito da lingua franca nelle università medievali, assai distante per stile dalle opere di Cicerone e di Livio. Erasmo era rimasto deluso dagli studi che aveva fatto alla Sorbona, mentre Moro si faceva beffe della logica che gli era stata insegnata a Oxford. In ambito filosofico, entrambi guardavano indietro, a Platone, piuttosto che ad Aristotele e ai suoi numerosi ammiratori medievali.

Nel 1516 Moro rese omaggio a Platone pubblicando un progetto immaginario di uno stato ideale. Nella sua *Utopia*, come nella *Repubblica* platonica, la proprietà costituisce un bene comune e le donne prestano servizio nell'esercito a fianco degli uomini. Moro, che scriveva in un'epoca di esplorazione e di scoperta, finse che lo stato da lui presentato esistesse realmente al di là dell'oceano. Al pari di Platone, utilizzò la descrizione di una nazione immaginaria come strumento per criticare la società contemporanea e per riflettere sui temi della filosofia politica¹.

Erasmo era più scettico circa l'opportunità di servirsi di Platone come guida in materia di politica. Nel suo *Elogio della follia*, uno scritto di tono canzonatorio che egli aveva dedicato a Moro nel 1511, Erasmo si fa beffe dell'affermazione platonica secondo cui lo stato più felice sarebbe quello governato da re-filosofi. La storia – dice Erasmo – ci insegna «che i capi di una repubblica non furono mai più pestiferi che quando il governo incappò in qualche filosofastro» (EF 24. 71). Quando tuttavia pubblicò la sua *Educazione del principe cristiano*, nello stesso anno dell'*Utopia* di Moro, Erasmo non fece pressoché altro che limitarsi a ripetere idee già presenti in Platone e in Aristotele. Per questa ragione il suo trattato di filosofia politica non raggiunse mai la fama di quelli di Machiavelli e di Moro.



Ritratto di Erasmo da Rotterdam eseguito da Hans Holbein il Giovane.

Piú che alla filosofia, Erasmo era interessato all'indagine sulla divinità, e anche in questo ambito aveva piú a cuore gli studi biblici che la teologia speculativa. Gli scolastici come Scoto e Ockham, lamentava, avevano semplicemente ingombrato di rovi i sentieri spianati dai pensatori precedenti. Tra i grandi maestri cristiani del passato il suo prediletto era san Girolamo, che aveva tradotto la Bibbia dall'ebraico e dal greco in latino. Erasmo lavorò per alcuni anni a glossare la versione latina del Nuovo Testamento; poi decise di

produrne una in proprio, sempre in latino, per correggere le alterazioni penetrate nel testo comunemente accettato (la cosiddetta «Vulgata») e, ove necessario, perfezionare la stessa versione di Girolamo. Pubblicò la sua nuova versione latina nel 1516, corredandola delle proprie annotazioni. Quasi a guisa di appendice vi annetté inoltre un testo del Nuovo Testamento in greco – il primo a essere mai dato alle stampe. In nome della fedeltà all'originale greco, nella sua nuova traduzione latina egli non esitò a modificare anche testi tra i più solenni e cari ai fedeli. Le prime parole del quarto Vangelo, che nella Vulgata suonavano *In principio erat Verbum*, divennero *In principio erat Sermo*: in principio non era «il Verbo», bensì «il Discorso».

La traduzione latina di Erasmo non fu generalmente adottata, anche se alcuni dei passi in essa contenuti si possono leggere tutt'oggi sulle vetrate della cappella del King's College, a Cambridge. Il testo greco da lui pubblicato servì invece da base per le grandi traduzioni in volgare dei Vangeli condotte nel XVI secolo, a cominciare dalla monumentale versione in tedesco pubblicata nel 1522 da Martin Lutero (1483-1546).

Lutero era un monaco agostiniano, e tale era stato anche Erasmo finché una bolla papale non lo aveva dispensato dagli impegni monastici. Al pari di Erasmo, Lutero si era dedicato allo studio approfondito della Lettera ai Romani di san Paolo. Ciò lo aveva condotto a mettere radicalmente in dubbio i principî morali del cattolicesimo rinascimentale. L'anno successivo alla pubblicazione del Nuovo Testamento di Erasmo, Lutero promulgò presso l'Università di Wittenberg una pubblica condanna degli abusi dell'autorità papale, rivolta in particolare contro la scandalosa offerta di indulgenza (ovvero di remissione delle punizioni dovute al peccato) in cambio di contributi per la costruzione della nuova e maestosa chiesa di San Pietro a Roma.

Anche Erasmo e Moro erano preoccupati per la corruzione che affliggeva gran parte dell'alto clero, ed entrambi l'avevano denunciata attraverso la stampa: Erasmo in maniera pungente, in una satira su papa Giulio II²; Moro con ironica circospezione, nell'*Utopia*. Tutti e due però furono spiazzati quando Lutero si spinse oltre, condannando gran parte del sistema cattolico dei sacramenti, e insegnando che l'unica cosa necessaria alla salvezza è la fede, ossia confidare nei meriti di Cristo. Nel 1520 papa Leone X condannò quarantuno articoli tra quelli professati da Lutero, e dopo che questi ebbe bruciato la bolla di condanna papale procedette a scomunicarlo. Re Enrico VIII, in parte con l'ausilio di Moro, pubblicò la *Difesa dei sette sacramenti*, che gli fece guadagnare il titolo di «difensore della fede», conferitogli dal papa stesso.

Erasmus tentò inutilmente di smorzare i toni della controversia. Cercò dunque di convincere Lutero a moderare il suo linguaggio e a sottoporre le sue opinioni al giudizio di una commissione imparziale di studiosi. Sull'altro fronte, espresse dubbi sull'autentico valore della bolla papale di condanna, e convinse l'imperatore Carlo V a concedere udienza a Lutero alla Dieta di Worms, nel 1521. Ma Lutero rifiutò di ritrattare, e venne pertanto bandito dall'impero. Papa Leone morì, e gli succedette un olandese, compagno di studi di Erasmo, che assunse il nome di Adriano VI. Il nuovo papa esortò Erasmo a impugnare la penna contro i riformatori. Questi accettò, seppur con molta riluttanza; ma il suo libro contro Lutero non apparve che nel 1524, quando papa Adriano era ormai defunto.

Peccato, grazia e libertà.

Il campo di battaglia che Erasmo scelse per il confronto furono le idee di Lutero in materia di libero arbitrio. Il tema era stato oggetto di una delle novantacinque tesi affisse alla porta della cattedrale di Wittenberg, nel 1517³. Tra le proposizioni condannate da Leone X vi era quella che recitava: «Dopo il peccato il libero arbitrio è solo una vuota accezione» (*DB*, 1486). In risposta, Lutero rafforzò la propria asserzione: «Il libero arbitrio è veramente una finzione e un'etichetta senza realtà, poiché non è in potere dell'uomo pianificare il bene o il male» (*WA VII*, 144).

Nel suo *De libero arbitrio* Erasmo raccoglie una mole di testi provenienti dall'Antico e dal Nuovo Testamento, dai dottori della Chiesa e dai decreti, allo scopo di mostrare che gli esseri umani possiedono appunto libertà di arbitrio. L'argomento cui ricorre insistentemente è quello secondo cui tutte le esortazioni, le promesse, gli ordini, le minacce, i rimproveri e le maledizioni contenuti nelle Scritture perderebbero completamente di significato, qualora le azioni buone e cattive fossero determinate dalla necessità anziché dalla libertà di scegliere. Le questioni di esegesi biblica dominano tanto il libro di Erasmo quanto la risposta di Lutero, assai più prolissa, intitolata *De servo arbitrio*.

Da un punto di vista filosofico, Erasmo non è particolarmente sottile né originale. Si rifà al dialogo di Valla sul libero arbitrio, senza peraltro perfezionarlo. Ripete luoghi comuni che avevano popolato secoli di dibattiti scolastici, e che però ora costituivano risposte inadeguate al problema di come riconciliare prescienza divina e libertà umana. Ad esempio, Erasmo insiste sul fatto che anche gli uomini conoscono molte cose che accadranno nel futuro, come le eclissi di sole; ma una teoria del libero arbitrio che non ci rende più liberi di quanto lo siano le stelle nel loro corso non costituisce tutto

sommato una risposta molto efficace a Lutero. Erasmo però è ansioso di evitare complicazioni filosofiche. Indagare se la prescienza divina sia contingente o necessaria, come facevano gli scolastici, è un esempio di sacrilega curiosità.

Pur non essendo un ammiratore degli scolastici, agli occhi di Lutero questo atteggiamento era a dir poco stravagante. «Se, come dici, è una inutile e sacrilega curiosità», si chiede dunque, «che cosa mai sarà religioso? Che cosa importante? Che cosa utile a conoscersi?» (WA XVIII, 610; *LOS* VI, 89). Dio, sostiene Lutero, non prevede niente in modo contingente. Egli «prevede, prestabilisce e compie ogni cosa con immutabile, eterna e infallibile volontà. Il libero arbitrio è completamente abbattuto da questo fulmine» (WA XVIII, 615; *LOS* VI, 95).

Lutero fa propria l'opinione che il Concilio di Costanza aveva attribuito a Wyclif: tutto accade per necessità. Egli peraltro distingue due sensi del termine «necessità». La volontà umana è soggetta alla «necessità di immutabilità»: non ha il potere di distogliersi dal proprio innato desiderio del male. Non è però soggetta a un altro tipo di necessità, la coazione: un essere umano privo della grazia fa dunque il male spontaneamente e volontariamente. La volontà umana è come una bestia da soma: se Dio la monta, essa vuole e va dove Dio vuole che voglia e vada; se invece a montarla è Satana, essa va dove vuole Satana. Essa non è però libera di scegliere il proprio cavaliere.

Lutero preferisce abbandonare completamente il termine «libero arbitrio»; altri scrittori, prima e dopo di lui, hanno ritenuto che la spontaneità – ammessa dallo stesso Lutero – sia peraltro l'unico possibile significato genuino di quell'espressione⁴. Lutero mirava principalmente a negare il libero arbitrio nelle questioni decisive tra salvezza e dannazione. In altri casi egli sembra ammettere la possibilità di un'autentica scelta tra progetti d'azione alternativi. Gli esseri umani non possiedono il libero arbitrio in relazione alle cose superiori, bensì relativamente a quelle inferiori. Il peccatore, ad esempio, può scegliere tra un gran numero di peccati (WA XVIII, 638; *LOS* VI, 128).

La Bibbia, come Erasmo aveva ampiamente mostrato, contiene numerosi passi che implicano la libertà delle scelte umane, ma anche molti altri in cui si proclama che il destino degli uomini è determinato da Dio. Nel corso dei secoli i teologi scolastici avevano cercato di riconciliare queste affermazioni contraddittorie, operando attente distinzioni. «Si è faticato e si è fatto tanto per scusare la bontà di Dio e accusare la volontà dell'uomo; e a tale proposito si sono inventate le distinzioni tra la volontà ordinata e la volontà assoluta di Dio, tra la necessità condizionale e la necessità assoluta, e molte altre cose simili. Ma con tutto ciò non si è ottenuto altro se non di ingannare gli

ignoranti con la vacuità delle parole» (WA XVIII, 719; LOS VI, 288-89). Secondo Lutero non dovremmo perdere tempo a cercare di risolvere le contraddizioni tra i vari testi biblici; dovremmo invece spingerci all'estremo: negare completamente il libero arbitrio e attribuire tutto a Dio.

L'avversione per le sottigliezze della scolastica non era un tratto peculiare del solo Lutero: anche Erasmo e Moro la condividevano. Moro entrò a propria volta nel dibattito sul libero arbitrio attraverso la controversia che lo oppose a un ammiratore inglese di Lutero, il traduttore della Bibbia William Tyndale. Per controbattere al determinismo luterano, Moro ricorre a una strategia che risale alle discussioni della filosofia stoica riguardanti il fato:

Uno della loro setta ricevette pan per focaccia quando, nell'Almayne, dopo aver rapinato un uomo, fu condotto di fronte al giudice e non negò l'azione, ma disse che era suo destino compierla, e che quindi non potevano incolparlo; usando la sua stessa dottrina gli risposero che se rubare fosse stato il suo destino, e se pertanto dovevano scusarlo, allora il loro destino era impiccarlo, e quindi anche lui doveva ritenerli scusati allo stesso modo (DH 10).

Lutero rifiuterebbe senz'altro l'affermazione secondo cui se il determinismo è vero allora tutto è scusabile, dacché egli credeva che Dio punisse giustamente i peccatori che non potevano fare altro che peccare.

Da un punto di vista filosofico, questi dibattiti su libertà e determinismo del primo periodo della Riforma non fanno altro che ribadire argomenti che, nella filosofia antica e medievale, già costituivano luoghi comuni. Essi comunque mettono in risalto il lato negativo dell'educazione umanista. I dibattiti scolastici, benché talvolta aridi, di norma erano stati sobri e civili. Tommaso d'Aquino, ad esempio, si preoccupava di fornire sempre la miglior interpretazione possibile delle tesi di coloro che dissentivano da lui. Erasmo, in qualche misura, condivide con Tommaso questo spirito irenico; Moro e Lutero invece si attaccano a vicenda con accanimento, e l'elegante latino con cui tale vituperio viene formulato non fa che renderlo ancora più volgare. Il carattere pugnace tipico del dibattito umanista fu un fattore che portò all'irrigidirsi delle posizioni di entrambi gli schieramenti protagonisti della spaccatura della Riforma.

Autorità e coscienza.

Il dibattito sul libero arbitrio proseguì diramandosi nel corso di tutto il XVI secolo e oltre. Come vedremo nei prossimi capitoli, polemisti più raffinati introdurranno nuove sottigliezze nella disamina

filosofica della questione. Al momento, tuttavia, il più importante elemento di novità introdotto da Lutero nel dibattito era costituito da una generica ostilità nei confronti non soltanto dello scolasticismo, ma della stessa filosofia. Lutero accusava Aristotele, e in particolar modo l'*Etica*, di essere «il peggior nemico della grazia». Il suo disprezzo per le capacità in possesso della sola ragione derivava dalla sua convinzione che la caduta di Adamo avesse reso l'umanità completamente corrotta e impotente.

In un certo senso, lo scetticismo di Lutero circa il valore della speculazione filosofica era il prosieguo d'una tendenza già forte nella scolastica tardomedievale. Sin dai tempi di Duns Scoto, i filosofi si erano fatti via via sempre più riluttanti nei confronti della pretesa che la ragione potesse stabilire, da sola, la natura degli attributi di Dio, il contenuto dei comandamenti divini o l'immortalità dell'anima umana⁵. Accettare l'autorità della Chiesa, riposta nella tradizione cristiana e nei pronunciamenti di pontefici e concili, serviva dunque da contrappeso per bilanciare questo crescente scetticismo filosofico. Questo atteggiamento trova espressione all'inizio del trattato di Erasmo: «Le definizioni esatte mi affascinano così poco, che sono facilmente incline a dare il mio voto alla scuola degli scettici (quando ciò sia permesso dall'inviolabile autorità delle Sacre Scritture e dai decreti della Chiesa, ai quali volentieri sottometto la mia opinione)» (DLA, 370).

Rimuovendo un simile contrappeso, la Riforma luterana finì così per dare nuovo impulso alle tendenze scettiche. Certo, il ruolo della Bibbia in quanto autorità ultima venne mantenuto e sottolineato: di fronte all'insegnamento delle Scritture, affermava Lutero, il cristiano non è libero di essere scettico (WA VII, 604; LOS VI, 80-81). Il contenuto della Bibbia però non doveva più essere sottoposto all'esclusivo esame qualificato di teologi filosoficamente addestrati. Secondo Lutero ogni cristiano aveva la facoltà di discernere e giudicare cos'era giusto e cosa sbagliato nelle questioni di fede. Tyndale si vantava del fatto che la sua traduzione avrebbe portato il ragazzo che spinge l'aratro a conoscere la Bibbia meglio del più dotto fra i teologi. Il pessimismo circa le capacità morali dell'intelletto istruito, ma privo dell'aiuto della grazia, era quindi accompagnato da un ottimismo circa le capacità intellettuali della mente inesperta, ma illuminata dalla fede. Stretta in questa morsa, la filosofia vide attenuarsi drasticamente il proprio ruolo tra i devoti protestanti.

Il problema per Lutero fu però che le coscienze individuali, una volta liberate dalle costrizioni di un'autorità universale e non più disposte a sottoporre la fede all'arbitrato della ragione, incominciarono a produrre una grande varietà di credi diversi. I riformatori francesi e svizzeri, come Giovanni Calvino e Ulrich

Zwingli, concordavano con Lutero nel rifiutare l'autorità papale, ma si distanziavano da lui nel modo di intendere sia la presenza di Cristo nell'Eucarestia, sia i decreti attraverso cui Dio sceglie gli eletti. Calvino, come Lutero, collocò il criterio ultimo della verità religiosa nell'anima dell'uomo: ogni cristiano fedele poteva sperimentare entro di sé una meravigliosa convinzione circa la rivelazione celeste, più rassicurante di quanto potesse mai esserlo qualunque ragionamento. Ma come distinguere allora i veri cristiani? Se si prendevano in considerazione soltanto i riformati, allora il criterio di Calvino eludeva semplicemente la domanda; se invece si contavano tutti coloro che avevano ricevuto il battesimo, si finiva per giungere a un'anarchia della credenza religiosa.

I protestanti affermavano che l'autorità ultima non poteva essere la Chiesa, poiché le stesse rivendicazioni della Chiesa riposavano sui testi biblici. I cattolici replicavano, citando Agostino, che la sola ragione per accettare la Bibbia era che questa ci era stata data proprio dalla Chiesa. Alla fine le questioni discusse in Europa nel periodo della Riforma non furono tuttavia risolte né in nome dell'argomentazione razionale né in quello dell'illuminazione interiore. Nazione per nazione le soluzioni, tra loro contrastanti, furono imposte con la forza delle armi, o stabilite dalla legislazione penale. In Inghilterra Enrico VIII, infastidito dal rifiuto da parte del Vaticano di liberarlo da un tedioso matrimonio, ruppe con Roma e giustiziò Moro a causa della sua fedeltà al papa. A partire da quel momento la nazione oscillò, passando dal cattolicesimo in versione scismatica di Enrico al calvinismo, sotto il figlio Edoardo VI, quindi al cattolicesimo controriformato della figlia Maria, per giungere infine a un compromesso di matrice anglicana sotto il regno della sorella di quest'ultima, Elisabetta. Questa altalenante vicenda produsse centinaia di martiri, protestanti e cattolici; ma all'Inghilterra furono risparmiate le sanguinarie guerre di religione che infuriarono per vari decenni nell'Europa continentale.

Intorno alla metà del XVI secolo le posizioni dottrinali si erano irrigidite, assumendo una forma destinata a mantenersi stabile per circa quattrocento anni. Nel 1530 Melantone, fido collaboratore di Lutero, redasse ad Augusta una confessione di fede, quale strumento di verifica dell'ortodossia. Nel 1555 un concordato, siglato nella medesima città, stabilì che il regnante di ogni stato del Sacro Romano Impero poteva scegliere se i propri sudditi dovessero essere luterani o cattolici: si tratta del principio in seguito conosciuto come *cuius regio, eius religio*. L'*Istituzione della religione cristiana* (1536) di Calvino fornì i principî generali cui si ispirarono i protestanti della Svizzera, della Francia e più tardi della Scozia. A Roma papa Paolo III (1534-49) promosse quindi una Controriforma, istituendo un nuovo ordine

religioso, quello dei gesuiti, e convocando un concilio, a Trento, con lo scopo di riformare la disciplina della Chiesa. Il concilio condannò sia la dottrina luterana della giustificazione per sola fede, sia la dottrina calvinista secondo cui Dio predestinava i malvagi all'inferno prima che qualsiasi peccato venisse effettivamente compiuto. Ribadì che il peccato di Adamo non aveva estinto il libero arbitrio; riaffermò inoltre la dottrina della transustanziazione e i sette sacramenti tradizionali. Quando i lavori del concilio si conclusero, nel 1563, Lutero era ormai defunto, e Calvinò sarebbe morto di lì a poco.

La scissione della cristianità fu una tragedia non necessaria. Le questioni teologiche che opponevano Lutero e Calvinò ai loro avversari cattolici erano state discusse molte volte nel Medioevo, senza che ciò avesse condotto a conflitti settari. Tra i protestanti e i cattolici di oggi, nel XXI secolo – fatto salvo chi, per professione, ha una formazione teologica – sono in pochi a essere consapevoli delle differenze tra le varie teorie dell'eucarestia, della grazia e della predestinazione; quelle stesse teorie che, nel XVI secolo, avevano invece portato all'anatema e allo spargimento di sangue. Le questioni relative all'autorità sono senz'altro più facili da comprendere, ma più difficili da risolvere delle questioni dottrinali. L'unità della cristianità si sarebbe tuttavia potuta mantenere sotto un papato disposto a governare in maniera per così dire costituzionale, ossia soggetta alle deliberazioni di concili generali: così aveva suggerito Ockham, così era stato d'uso ancora durante il XV secolo, e persino Tommaso Moro, per gran parte della sua vita, aveva ritenuto che questo fosse il progetto voluto da Dio per la Chiesa.

Il declino della logica.

Gli effetti combinati del Rinascimento e della Riforma resero il XVI secolo un'epoca sterile per quanto riguarda la maggior parte degli ambiti filosofici. La logica fu forse il ramo che ne soffrì più duramente. Tale disciplina veniva ancora insegnata nelle università, ma gli eruditi umanisti erano insofferenti verso di essa: ne consideravano barbara la terminologia e cavillose le complessità. Rabelais si fece loro portavoce quando, nel suo *Pantagruèle* (1532), si prese gioco dei logici, i quali indagano se una chimera che penzola nel vuoto possa mangiare le seconde intenzioni⁶. La maggior parte dei progressi compiuti in quest'ambito dagli stoici e dai logici medievali andarono così perduti per quattro secoli. A venire insegnata, invece, era una versione purgata di Aristotele, di livello elementare, esposta in manuali popolari.

Verso la metà del secolo, testi di questo genere cominciarono a venire pubblicati nelle lingue volgari. Il primo a uscire in inglese, nel

1551, fu *La regola della ragione* di Thomas Wilson, dedicato a Edoardo VI: Wilson fu il primo a utilizzare vocaboli inglesi che oggi sono termini comuni della logica, come la parola (di conio latino) «proposizione». Altri però rifiutarono tali latinismi, e fecero del loro meglio per inventare una solida terminologia di matrice anglosassone. Ralph Lever pensava ad esempio che la logica dovesse chiamarsi *witcraft*, o arte dell'ingegno⁷.

Questi testi inglesi di logica ebbero peraltro un impatto limitato. Le cose andarono diversamente in Francia: Pietro Ramo (Pierre de la Ramée, 1515-1572) acquisì una fama duratura, del tutto sproporzionata ai suoi effettivi meriti di logico. La leggenda vuole che per ottenere il dottorato Ramo abbia difeso la tesi secondo cui tutto ciò che Aristotele aveva insegnato era falso. Quello che è certo è che in seguito avrebbe ancora pubblicato un breve trattato anti-aristotelico, cui fece seguire, dopo la sua chiamata in cattedra al Collège Royal, venti libri di critiche ad Aristotele (*Aristotelicae animadversiones*). La sua *Dialettica*, pubblicata in francese nel 1555, in latino nel 1556 e in inglese nel 1574, era pensata allo scopo di soppiantare tutti i testi di logica precedenti. Per la prima volta, sosteneva Ramo, essa stabiliva le leggi che governano il modo in cui la gente naturalmente pensa.

La logica, ci dice, è l'arte che insegna come disputare bene. È suddivisa in due parti: l'invenzione e il giudizio, a ciascuna delle quali è dedicato un libro del suo testo. Nel trattare dell'«invenzione», Ramo elenca nove luoghi o topici ai quali guardare per trovare argomenti in supporto della conclusione che si desidera difendere. Essi sono: causa, effetto, soggetto, predicato, opposto, comparativo, nome, divisione e definizione. Ramo illustra ciascuno di questi topici con abbondanti citazioni dagli autori classici, che occupano circa la metà del primo, breve libro della sua opera. Egli definisce ad esempio il predicato o «aggiunta» come «ciò che è posseduto dal soggetto cui viene unito, come la virtù e il vizio sono chiamate le aggiunte del corpo o dell'anima; e per essere breve, tutto quanto occorre al soggetto, oltre l'essenza, è chiamato l'aggiunta». Chiarisce poi questa affermazione con una lunga citazione tratta da un'orazione di Cicerone, che fa incominciare con queste parole:

Proprio la sua testa e questo sopracciglio insieme rasati e lucidi non significano semplicemente che egli è malizioso e incline alla furfanteria? Non dicono e gridano che è una volpe astuta? (*Log.*, 33).

Malgrado il suo ufficiale disprezzo per Aristotele, molti dei topici adottati per l'argomentazione da lui elencata sono tratti da varie parti del corpus aristotelico, e vengono definiti in maniera simile. L'unica novità è la discussione, al termine del libro, di quelli che egli chiama

argomenti «non artificiali»; come esempi dei quali egli cita i pronunciamenti degli oracoli divini e la testimonianza di un uomo che depone di fronte a un tribunale.

Il secondo libro è piú vicino ai temi di cui si occupa tradizionalmente la logica. Qui Ramo classifica i diversi tipi di affermazione e analizza le varie forme di sillogismo, rifacendosi ancora una volta copiosamente ad Aristotele. La sua principale innovazione sta nel dedicare molta piú attenzione dello Stagirita agli argomenti che contengono nomi propri, del tipo «Cesare oppresse la sua patria; Cicerone non oppresse la sua patria; quindi Cicerone non è Cesare» (*Log.*, 37).

Oggi gli storici della logica riconoscono pochi meriti e poca originalità all'opera di Ramo, ma per lungo tempo dopo la sua morte imperversarono i dibattiti tra aristotelici e ramisti. C'erano persino gruppi di ramisti moderati, fautori del compromesso fra le due tendenze. Ramo era diventato calvinista nel 1561, e fu ucciso nel massacro dei protestanti avvenuto nella notte di San Bartolomeo, nel 1572. Lo status di martire conferì ai suoi scritti un prestigio che da soli non avrebbero mai guadagnato, e la sua influenza si propagò attraverso i secoli. John Milton, per esempio, cinque anni dopo aver terminato il *Paradiso perduto*, pubblicò un volume di logica ramista. La popolarità delle opere ramiste determinò per un lungo periodo un impoverimento della logica. In conseguenza di ciò, non un passo avanti fu fatto nella formalizzazione della logica modale, né di quella controfattuale – temi che invece avevano affascinato i logici medievali; mentre, al contempo, gran parte dell'opera di questi ultimi finì per cadere nell'oblio.

Scetticismo sacro, scetticismo profano.

A uccidere gli eretici non erano comunque solo i cattolici. Nel 1553 Michele Serveto, medico spagnolo che aveva scoperto la circolazione polmonare del sangue, venne messo al rogo nella Ginevra di Calvino, per aver negato la Trinità e la divinità di Gesù. Sebastiano Castellione, un classicista francese che insegnava a Basilea, fu scioccato dall'esecuzione di Serveto; scrisse allora un trattato dal titolo *Se gli eretici debbano essere perseguiti* (edito a Magdeburgo nel 1554), nel quale perorava la causa della tolleranza. I suoi argomenti erano per la maggior parte citazioni dai testi delle autorità, o rimandi all'esempio di Cristo. «O Cristo, quando vivesti sulla terra, nessuno fu piú gentile, piú misericordioso e piú paziente verso il male [...] Sei così cambiato, ora? [...] Se tu, Cristo, hai ordinato queste esecuzioni e torture, cosa hai mai lasciato da fare al diavolo?»⁸. In un'opera piú tarda, *L'arte di dubitare*, Castellione sviluppò invece argomenti maggiormente legati

alla teoria della conoscenza. La difficoltà che si incontra nell'interpretare la Scrittura, insieme alla molteplicità di opinioni discordi tra le sette cristiane, afferma, dovrebbero renderci molto cauti nello stabilire leggi in materia di religione. Certo, ci sono alcune verità che sono al di là di ogni dubbio, come l'esistenza e la bontà di Dio; ma su altre questioni religiose nessuno può avere una certezza sufficiente da essere legittimato a uccidere un altro uomo in quanto eretico. Nella sua epoca, Castellione fu una voce solitaria; i sostenitori della tolleranza che vennero in seguito guardarono però senz'altro a lui come a un precursore.

Alcuni contemporanei, che reputavano Castellione eccessivamente scettico riguardo alla religione, iniziarono tuttavia a sentire l'attrazione dello scetticismo in ambiti diversi da quello religioso. Il fenomeno si rinvisori considerevolmente intorno alla metà del secolo, quando vennero riscoperte le opere di un antico scettico greco, Sesto Empirico, rimaste completamente nell'oblio durante tutto il Medioevo. Gli argomenti scettici di Sesto Empirico furono resi celebri dal nobile francese Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), in un saggio che, almeno stando al titolo, si presenta quale commento a un'opera di teologia naturale vecchia più d'un secolo, e tradotta da Montaigne su richiesta del padre. *L'Apologia di Raimondo di Sebonde*, scritta in una prosa francese chiara e arguta, divenne così l'enunciazione canonica dello scetticismo moderno⁹.

L'Apologia contiene però molto più di una semplice ripetizione degli antichi argomenti scettici. Prima di esporli, Montaigne si adopera infatti parecchio per infondere nel suo lettore una dose appropriata di umiltà intellettuale. Gli esseri umani tendono a vedersi come il punto più alto della creazione; ma sono veramente superiori agli altri animali che abitano con loro la terra? «Quando gioco con la mia gatta – si domanda Montaigne – chi sa se lei non fa di me il suo passatempo più che io di lei?» (*ME* 2. 12, 584).

Animali di varie specie possiedono sensi più fini dei nostri; con una rapida intuizione, essi sono in grado di acquisire informazioni cui noi uomini dobbiamo pervenire faticosamente. Hanno bisogni ed emozioni identici ai nostri, e mostrano, spesso in misura più accentuata, gli stessi tratti e le medesime virtù di cui gli uomini vanno orgogliosi. Montaigne elenca storie di cani fedeli e magnanimi, di leoni gentili e riconoscenti, contrapponendole alla crudeltà e alla slealtà degli esseri umani. La maggior parte degli esempi riguardanti l'ingegnosità delle bestie sono tratti da testi greci e latini – come quello del leggendario cane con doti da logico, che mentre segue una traccia giunge a un crocevia, annusa due dei sentieri, e non trovando nulla si precipita immediatamente giù per il terzo, senza bisogno di annusare ulteriormente. Ma Montaigne si rifà anche alla propria

esperienza, come quella dei cani-guida che accompagnano i ciechi, e alcuni degli esempi che adduce sull'utilizzo di strumenti da parte degli animali non sfigurerebbero nei contributi che ancor oggi vengono discussi nelle varie Associazioni per il progresso della scienza.

Montaigne era particolarmente impressionato dalle abilità degli uccelli e dei pesci migratori:

Le rondini, che vediamo al ritorno della primavera frugare tutti gli angoli delle nostre case, cercano forse senza giudizio e scelgono senza discernimento, fra mille posti, quello che è loro più comodo per alloggiarvi? E in quella bella e ammirevole tessitura dei loro nidi, gli uccelli potrebbero servirsi di una forma quadrata piuttosto che di quella rotonda, di un angolo ottuso piuttosto che di un angolo retto, se non ne conoscessero le proprietà e gli effetti? (*ME* 2. 12, 811).

I tonni, ci assicura Montaigne, non soltanto sono in grado di rivaleggiare con l'uomo in geometria e in aritmetica, ma sono in realtà addirittura superiori agli esseri umani nell'astronomia. Nuotano infatti in branchi di forma perfettamente cubica, e al solstizio d'inverno si fermano nel luogo in cui si trovano, immobili, per non spostarsi più fino all'equinozio di primavera (*ME* 2. 13, 863).

Secondo Montaigne, le abili performance degli animali sono la prova del fatto che i pensieri che attraversano le loro teste sono gli stessi che passano nelle nostre. Una volpe tenderà l'orecchio in ascolto, al fine di trovare il percorso più sicuro su di un fiume ghiacciato.

Non avremmo forse ragione di ritenere che le passi per la testa lo stesso ragionamento che passerebbe per la nostra, e che è un'argomentazione e una conseguenza tratta dal buon senso naturale: quello che fa rumore si muove; quello che si muove non è gelato; quello che non è gelato è liquido, e quello che è liquido cede sotto il peso? (*ME* 2. 12, 823).

I due ambiti in cui gli uomini si pavoneggiano di più per i loro talenti eccezionali sono la religione e la filosofia. Montaigne tenta allora con coraggio di dimostrare che non siamo i soli a possedere la capacità del culto, descrivendo i riti funebri delle formiche e la liturgia di adorazione del sole propria degli elefanti. È tuttavia più convincente quando mostra che gli esseri umani possono andare poco orgogliosi delle loro credenze e pratiche teologiche, data la molteplicità di dottrine contraddittorie che ci sono in giro, e data la natura spesso degradante delle pratiche religiose. Quanto alla filosofia, Montaigne non ha alcuna difficoltà a mostrare che non c'è mai stato filosofo le cui dottrine siano state in grado di reggere alle critiche di altri filosofi. Come molti altri dopo di lui, Montaigne si

serve per i propri scopi d'un motto di Cicerone: «Non si può dir nulla di tanto assurdo che non sia stato detto da qualche filosofo» (ME 2. 12, 999)¹⁰.

Il ridimensionamento della natura umana nell'*Apologia* è l'antitesi della glorificazione dell'umanità contenuta nell'*Orazione sulla dignità dell'uomo* di Pico della Mirandola (1486)¹¹. L'ottimismo della Firenze rinascimentale, generato dalla riscoperta dei testi classici e dalla vitalità delle arti figurative, cedeva così il passo al pessimismo connaturato alla Francia della Controriforma, lacerata da conflitti settari. Montaigne metteva a confronto i cittadini degli stati europei, educati e civili, con la semplicità degli abitanti del Nuovo Mondo: e il paragone deponeva a sfavore dei primi.

La sua enfasi sui limiti dell'intelletto non gli impedisce comunque d'affermare di essere completamente certo della verità del cristianesimo cattolico. Anzi, egli può perfino sostenere che, con il suo scetticismo nei confronti della filosofia, egli sta seguendo le orme di san Paolo nella Prima lettera ai Corinzi (1. 20-21): «Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione». Passi paolini come questi fanno da ornamento alla struttura dell'opera di Montaigne, insieme a citazioni classiche, come quella frase di Plinio il Vecchio secondo cui «L'unica certezza è che nulla è certo»¹².

Per tenere insieme il suo scetticismo e la sua ortodossia, Montaigne sottolineava che l'obiettivo polemico dei suoi attacchi erano le pretese dell'intelletto umano di raggiungere la verità con i propri sforzi. Ma la fede non è una conquista, bensì un libero dono di Dio.

Non è per ragionamento o per mezzo del nostro intelletto che abbiamo ricevuto la nostra religione, è per autorità e per comandamento estraneo. La debolezza del nostro giudizio ci aiuta in questo più della forza, e la nostra cecità più della nostra chiaroveggenza. È per mezzo della nostra ignoranza più che della nostra scienza che siamo sapienti di questo divino sapere (ME 2. 12, 905).

La filosofia della Controriforma.

L'esaltazione della Rivelazione promossa da Montaigne a scapito della ragione – quello che in seguito venne chiamato «fideismo» – non costituiva però un tratto tipico della Controriforma. In risposta alla pervicacia di Lutero nel sostenere che il peccato di Adamo aveva corrotto l'intelletto e la volontà umani, i polemisti cattolici tendevano a sottolineare il fatto che le verità religiose fondamentali erano già alla portata del solo intelletto umano, e che la fede stessa necessitava

del sostegno e della difesa della ragione.

Questa fiducia ottimistica propria della Controriforma vide in prima linea i gesuiti, ossia i membri della nuova Compagnia di Gesù. Quest'ordine venne fondato dall'ex soldato spagnolo Ignazio di Loyola, e approvato da papa Paolo III nel 1540. Oltre ai voti di povertà, castità e obbedienza, propri di tutti i membri degli ordini religiosi, i gesuiti prestavano un voto ulteriore, di lealtà incondizionata al papato. I membri della Compagnia di Gesù si distinsero presto per le opere missionarie e di educazione, in molte parti del mondo. In Europa furono disposti a rischiare il martirio per la causa della Controriforma; in America, India e Cina mostrarono più simpatia per le religioni indigene di molti altri predicatori, cattolici o protestanti. Per quanto riguarda l'insegnamento della teologia e della filosofia nelle università, in breve tempo furono in grado di competere con gli ordini ormai affermati, come i francescani e i domenicani. Promossero una versione nuova, e ai loro occhi perfezionata, del pensiero scolastico.

Mentre gli scolastici medievali avevano basato le loro lezioni universitarie su testi canonici quali le opere di Aristotele e le *Sentenze* di Pietro Lombardo¹³, i gesuiti, una volta approdati nelle università, cominciarono a sostituire i commenti con corsi di teologia e filosofia svolti senza dipendere da tali fonti. Verso l'inizio del XVII secolo questa modalità fu adottata anche dai domenicani e dai francescani; essa portò a una distinzione più marcata tra filosofia e teologia rispetto a quella diffusa in precedenza. Il pioniere di questo processo di trasformazione della filosofia, che metteva capo alla stesura di manuali autonomi, fu il gesuita spagnolo Francisco Suárez, le cui *Disputationes metaphysicae* (1597) rappresentarono la prima trattazione sistematica di questo tipo della metafisica scolastica.

Nato a Granada nel 1548, Suárez entrò a far parte della Compagnia di Gesù nel 1564, e trascorse tutta la sua vita esercitando il mestiere di professore universitario: insegnò in sei diverse università spagnole, oltre che nel collegio dei gesuiti a Roma. Fu un uomo devoto ed erudito, che per capacità intellettuali può aspirare a buon diritto al ruolo di maggior filosofo del XVI secolo. Nella storia della filosofia egli non occupa però un posto adeguato al suo talento, e ciò per due ragioni. In primo luogo, gran parte del suo lavoro è una ripetizione e un affinamento di tematiche medievali, più che un'esplorazione di nuovi territori. In secondo luogo, come scrittore non fu solo prolifico – ci ha lasciato un corpus che riempie ben ventotto volumi – ma pure prolisso e noioso. L'influenza che Suárez esercitò sulla filosofia successiva si dovette così agli scritti di epigoni, minori ma più leggibili di lui.



La volta della chiesa di Sant'Ignazio a Roma, dipinta da Andrea Pozzo, raffigura la glorificazione del fondatore della Compagnia di Gesù.

I due settori in cui Suárez esercitò senz'altro un'influenza furono la metafisica e la filosofia politica. Egli nutriva una profonda deferenza nei confronti di san Tommaso d'Aquino, ma in metafisica seguì le orme di Avicenna e di Duns Scoto, più che quelle dell'Aquinate. Paradossalmente, gran parte di ciò che nel corso dei secoli XVII, XVIII e XIX si sarebbe spacciato per tomismo era più vicino alla metafisica di

Suárez che alla *Summa contra Gentiles*. Il contributo di Suárez alla filosofia politica s'intitola *De legibus*, è del 1621, e fu la fonte non dichiarata di molte idee attribuite a pensatori più noti di lui. Mentre era in vita, Suárez dovette invece la propria fama soprattutto alla controversia sul diritto divino dei sovrani, che lo oppose a re Giacomo I d'Inghilterra; in quel contesto, Suárez attaccò la teoria secondo cui i monarchi temporali derivavano la loro sovranità direttamente da Dio. Re Giacomo ottenne che il suo libro venisse bruciato pubblicamente¹⁴.

Tra le questioni che nel XVI secolo separavano il fronte cattolico da quello protestante, nessuna era più spinosa di quella del libero arbitrio dell'uomo, che era stato proclamato dal Concilio di Trento in opposizione al determinismo luterano e alla predestinazione calvinista. I gesuiti furono i campioni della concezione che difendeva la libertà dell'umano volere. Suárez e il suo collega gesuita Luis de Molina (1535-1600) avanzarono una definizione di libero arbitrio intendendolo come capacità di scelta tra modi alternativi di dar corso all'azione – nozione che più tardi divenne nota come «libertà di indifferenza»: «È detto libero quell'agente che alla presenza di tutte le condizioni necessarie all'azione può agire o astenersi dall'azione, ovvero può fare una cosa essendo tuttavia anche in grado di fare l'opposto».

Questa definizione rendeva conto in maniera adeguata della coscienza che ogni essere umano possiede delle proprie azioni, e anche della sua attribuzione di responsabilità agli altri. Rispetto a prospettive più restrittive sulla libertà, tale definizione rendeva invece assai difficile spiegare la divina prescienza delle libere azioni umane, alla quale tanto i cattolici quanto i protestanti restavano fedeli. Molina, nella sua famosa *Concordia* (1588), presentò un'elaborata soluzione al problema: ricorse all'idea d'una conoscenza divina comprendente le azioni di ogni possibile essere umano in ogni mondo possibile¹⁵. Per quanto ingegnosa, la soluzione di Molina non fu vista di buon occhio non solo dai protestanti, ma anche dai suoi correligionari cattolici.

I teologi domenicani – il più veemente dei quali era il tomista Domingo Báñez (1528-1604) – pensavano che i colleghi gesuiti esaltassero eccessivamente la libertà umana e sminuissero la potenza divina. La disputa tra i due ordini religiosi divenne talmente aspra che nel 1605 papa Clemente VIII impose il silenzio a entrambe le parti, senza peraltro risolvere la questione oggetto della controversia. Per ironia della sorte, anche in campo riformato ci fu un teologo di Leida di nome Arminio che avanzò delle idee simili a quelle di Molina, anche se meno sofisticate delle sue. Nel 1619 il sinodo di Dort le dichiarò incompatibili con l'ortodossia calvinista.

Il filosofo piú brillante dell'ultima parte del XVI secolo si mosse al di fuori dei confini dell'ortodossia, tanto cattolica quanto protestante. Giordano Bruno (1548-1600) era nato vicino a Napoli, città in cui nel 1565 si fece domenicano. Già nel 1576 fu sospettato di eresia ed espulso dall'ordine. Fuggì allora verso nord, a Ginevra, ma lí divenne ugualmente invisibile ai calvinisti. Ebbe piú successo in Francia, dove studiò e insegnò a Tolosa e a Parigi, godendo per un certo periodo del favore di re Enrico III.

La prima fra le opere maggiori di Bruno, *Le ombre delle idee*, univa un elaborato sistema metafisico neoplatonico a suggerimenti pratici sull'arte della memoria. C'è una gerarchia di idee, che vede le idee umane al livello piú basso e le idee divine a quello piú alto. Queste ultime formano un'unità nella mente di Dio, e, se considerate in sé, sono per noi impenetrabili; trovano però espressione nella natura, che è l'effetto universale di Dio. Le immagini del mondo celeste sono piú vicine a Dio di quanto lo sono quelle del mondo sublunare; così, se vogliamo organizzare la nostra conoscenza in modo tale da poterla richiamare sistematicamente alla memoria, dobbiamo disporre mentalmente i nostri pensieri all'interno dello schema fornitoci dai segni zodiacali.

Nel 1583 Bruno si trasferì in Inghilterra e visitò Oxford, dove tenne alcune lezioni. Il suo soggiorno non fu però un successo. Va detto che Bruno non sarà l'ultimo filosofo continentale a visitare quell'università e a ritrovarsi trattato come un ciarlatano, giudicando a propria volta i suoi ospiti filosofici come piú interessati alle parole che alle idee. Espresse allora il suo sdegno nei confronti della pedanteria oxoniense – unito a idee filosofiche di interesse piú generale – in una serie di dialoghi, il primo dei quali fu la *Cena de le ceneri* del 1584. Pare che li abbia scritti a Londra, mentre ricopriva un doppio incarico di agente segreto, al soldo sia dei servizi segreti francesi sia di quelli inglesi.

I dialoghi di Bruno non sono di facile lettura. Sono popolati da esseri di natura grandiosa ma misteriosa, come gli dèi di Wagner o le creature di Tolkien, dotati di poteri dai limiti indefiniti e mossi da intenti di difficile comprensione. Sebbene essi portino i nomi di divinità classiche, tali entità sono piuttosto distanti da Omero e da Virgilio. L'appellativo latino Mercurio, per esempio, non corrisponde solo al greco Ermes, ma anche al dio egiziano Thot: spesso rappresenta le dottrine del culto ermetico in voga a quel tempo. Il culto ermetico si fondava su documenti da poco riscoperti, che si credeva risalenti addirittura all'Egitto del tempo di Mosè. Secondo la prospettiva di Bruno l'ermetismo era superiore alla cristianità, ed era destinato a soppiantarla.

Stando al sistema esposto nei dialoghi, i fenomeni che osserviamo sono gli effetti di un'anima del mondo, che permea la natura rendendola un unico organismo. Il mondo della natura è infinito, non ha profili, né superfici, né limiti. L'infinità del mondo però è diversa dall'infinità di Dio, poiché il mondo ha parti, le quali non sono infinite, mentre Dio si trova interamente nel mondo e interamente in ciascuna delle sue parti. Forse questa distinzione è sufficiente a distinguere la posizione di Bruno dal panteismo; ma la relazione tra Dio e il mondo rimane comunque oscura. Né può dirsi veramente chiarita dalla magniloquente formulazione di Bruno, secondo cui Dio è la natura che produce la natura (*natura naturans*), mentre l'universo è la natura prodotta dalla natura (*natura naturata*).

Due caratteristiche del sistema di Bruno hanno catturato l'attenzione degli storici e degli scienziati: la sua adozione dell'ipotesi copernicana, e la sua ammissione della pluralità degli universi. Bruno ammetteva che fosse la terra a ruotare intorno al sole, anziché il sole intorno alla terra. Ma andava oltre, sviluppando le idee di Copernico in maniera ardita e spettacolare. La terra non era il centro dell'universo, né peraltro lo era il sole. Il nostro sole è semplicemente una stella fra le altre; in uno spazio illimitato ci sono molti sistemi solari. Non c'è sole né stella che possa dirsi centro dell'universo, poiché tutte le posizioni nello spazio sono relative.

La nostra terra e il nostro sistema solare non godono dunque di alcun privilegio eccezionale. Per quanto ne sappiamo, in altri luoghi e in altri tempi dell'universo potrebbe esserci vita intelligente. I singoli sistemi solari vanno e vengono, sono fasi temporanee della vita di un unico organismo infinito, la cui anima è l'anima del mondo. All'interno dell'universo ogni essere intelligente è un atomo cosciente e immortale, che rispecchia in sé l'intera creazione. Se fondendo assieme Dio e natura Bruno anticipò Spinoza, nella sua teoria degli atomi razionali egli precorse invece Leibniz.

Con la sua professione di ermetismo e la sua concezione della pluralità dei mondi Bruno costituiva invece una sfida alla dottrina ortodossa secondo cui Dio si era incarnato unicamente in Gesù, e il cristianesimo rappresentava la rivelazione divina definitiva. Nonostante questo, dopo aver lasciato l'Inghilterra egli fu ammesso per un periodo come luterano a Wittenberg, e nel 1591 lo troviamo lettore in quel di Zurigo. Incautamente egli accolse quindi un invito rivoltogli dal doge di Venezia, e nel 1592 si ritrovò così imprigionato nelle carceri dell'Inquisizione locale. Un anno più tardi fu consegnato all'Inquisizione romana, e nel 1600, dopo un processo protrattosi per quasi sette anni, fu bruciato come eretico in Campo de' Fiori, dove oggi si trova una statua che lo raffigura.

Non c'è dubbio che le idee espresse negli scritti di Bruno non

fossero ortodosse. Ciò che è degno di nota, riguardo al suo processo, sono la grande costanza che egli mostrò nel difenderle, e il fatto che gli inquisitori abbiano avuto bisogno di così tanto tempo per dimostrare che fosse colpevole di eresia. Sebbene le teorie dei molti universi siano nuovamente diffuse anche tra i cosmologi odierni, è comunque un errore vedere in Bruno un martire del sapere scientifico propriamente detto. Le sue speculazioni non erano infatti basate sull'osservazione e sull'esperimento, bensì su tradizioni occulte e su un filosofare condotto *a priori*. Bruno non venne condannato perché sosteneva il sistema copernicano, ma perché praticava la magia e negava la divinità di Cristo.

Galileo.

Le cose cambiano parecchio, invece, quando ci volgiamo alla vicenda d'un altro filosofo italiano che soffrì per mano dell'Inquisizione, Galileo Galilei. Più giovane di Bruno di sedici anni, nonché esatto coetaneo di Shakespeare, Galileo era nato a Pisa, dove aveva compiuto gli studi universitari, divenendo infine professore di matematica nel 1589. Nel 1592 si trasferì a Padova, dove tenne una cattedra per diciotto anni: un periodo che ricorderà come il più felice della sua vita.

Sin da giovane aveva cominciato a criticare la fisica di Aristotele, a quell'epoca ancora dominante; non però sulla base di una metafisica di stampo neoplatonico, come Bruno, bensì a seguito dell'osservazione e dell'esperimento. Gli anni pisani di Galileo sono divenuti famosi per un'osservazione che egli effettivamente fece, e per un esperimento che probabilmente non eseguì mai. Osservando il moto d'un lampadario nel duomo di Pisa, scoprì che il periodo di oscillazione di un pendolo dipende esclusivamente dalla sua lunghezza, ma non dal peso, né dall'ampiezza del suo moto oscillatorio. È quasi certo invece che Galileo non abbia mai fatto cadere dalla torre pendente di Pisa delle palle di peso diverso, allo scopo di dimostrare che Aristotele si sbagliava nel sostenere che i corpi pesanti cadono più velocemente di quelli leggeri. I suoi avversari aristotelici del tempo, comunque, eseguirono quell'esperimento, e i loro risultati furono più simili alle previsioni di Galileo che a quelle di Aristotele: una palla di 50 kg raggiungeva infatti il suolo solo pochissimi istanti prima di una palla di mezzo kg.

Fu a Padova che Galileo confermò poi con un esperimento – condotto con sfere che rotolavano lungo un piano inclinato – che corpi di peso differente, in assenza di resistenza, impiegano lo stesso tempo per cadere dalla medesima altezza, accelerando in maniera costante. I suoi esperimenti miravano inoltre a dimostrare la falsità di un

principio che era centrale per la fisica aristotelica: quello secondo cui niente si muove se non subisce l'azione di una causa esterna del moto. Al contrario, affermava Galileo, un corpo in movimento continuerà a muoversi finché non sia sottoposto a una forza contraria, ad esempio un attrito. Questa tesi gli consentì di fare a meno del concetto di *impetus*, che i precedenti critici di Aristotele, come Filopono, avevano invocato per spiegare il moto continuo di un proiettile¹⁶. In questo modo Galileo aprì la strada al principio di inerzia, formulato più tardi da Descartes e da Newton, secondo cui ogni oggetto in movimento tende a muoversi in linea retta e a velocità costante, a meno che non subisca un'azione dall'esterno. Galileo non giunse esattamente a formulare questo principio, in quanto per spiegare le orbite dei pianeti postulò che il moto inerziale fosse fondamentalmente circolare.

L'opera di Galileo nel campo della meccanica basta da sola ad assicurargli un posto tra i grandi scienziati di sempre, senza contare che egli fece anche importanti scoperte di idrostatica. Furono però le sue ricerche in ambito astronomico a valergli insieme fama e tribolazione. Grazie all'utilizzo del telescopio, inventato di recente e da lui perfezionato in modo sostanziale, fu in grado di osservare le quattro lune di Giove, che chiamò «stelle medicee», in onore del granduca di Toscana Cosimo II. Scoprì i monti della luna e le macchie mutanti sulla superficie del sole, provando così che i corpi celesti non sono fatti di una quintessenza uniforme e cristallina, come pensava Aristotele, bensì composti dallo stesso tipo di materia di cui è composta anche la nostra terra. Queste scoperte furono pubblicate nel 1610 in un libro intitolato *Sidereus nuncius*. Il libro era dedicato al duca Cosimo, che immediatamente offrì a Galileo la nomina vitalizia a matematico e filosofo della corte di Toscana.

Poco dopo, Galileo osservò che il pianeta Venere attraversava delle fasi simili a quelle della luna. Ciò era spiegabile, ne concluse, solo se Venere orbitava intorno al sole, e non attorno alla terra: osservazione questa che costituiva un potente argomento in favore dell'ipotesi copernicana. La scoperta delle lune gravitanti intorno a Giove, pianeta che percorreva a propria volta un'orbita, aveva già demolito uno degli argomenti più forti tra quelli usati contro l'eliocentrismo, ossia che la luna sarebbe stata in grado di girare intorno alla terra solo se quest'ultima fosse stata immobile.

Galileo fu inizialmente cauto nell'esprimere pubblicamente le conclusioni che aveva tratto dalle sue scoperte astronomiche. Tuttavia, dopo che a Roma una commissione ecclesiastica prese ufficialmente in esame le sue osservazioni più importanti, egli cominciò a diffondere le proprie idee eliocentriche tra un ampio gruppo di amici. Nel 1613, in un'appendice a un libro sulle macchie solari, dichiarò di aderire alla teoria di Copernico. A Firenze, un frate domenicano, durante un

sermone su un passo degli *Atti* 1. 11 («Uomini di Galilea» – nel gioco di parole: *Viri Galilaei* – «perché state a guardare il cielo?») accusò l'eliocentrismo di essere in conflitto con i testi biblici, come quello in cui Giosuè dice al sole di fermarsi cosicché gli israeliti possano portare a termine la loro vittoria sui filistei¹⁷. Galileo decise allora di recarsi a Roma per chiarire la sua posizione teologica.

Prima di partire scrisse a un potente cardinale gesuita, sostenendo che gli autori sacri, parlando del sole in movimento, stavano semplicemente utilizzando un linguaggio popolare; non intendevano insegnare geometria. Il cardinale Roberto Bellarmino, poi assunto all'onore degli altari, riferì la questione a una commissione dell'Inquisizione, la quale dichiarò eretica l'opinione secondo cui il sole era al centro del cosmo, mentre quella secondo cui la terra si muoveva era per lo meno erranea. Su disposizione di papa Paolo V, Bellarmino ordinò dunque a Galileo di non sostenere né difendere alcuna di queste opinioni. Qualora venisse fornita una prova reale dell'eliocentrismo – disse Bellarmino a uno degli amici di Galileo –, allora dovremmo riesaminare i testi biblici che sembrano in contraddizione con esso; ma allo stato attuale delle cose, la teoria di Copernico è solo un'ipotesi non dimostrata. In effetti va detto che il sistema eliocentrico di Galileo, sebbene si accordasse meglio con i fenomeni, era complicato almeno quanto il sistema geocentrico sostenuto dai suoi avversari, in quanto per spiegare il moto degli astri richiedeva un costante ricorso agli epicicli¹⁸. Le prove che Galileo aveva scoperto non giustificavano insomma il grado di certezza con cui egli asseriva la propria teoria.

Si dice spesso che in questo scambio Bellarmino mostrò di comprendere la filosofia della scienza meglio del più grande scienziato dell'epoca, mentre Galileo mostrò di comprendere l'esegesi biblica meglio del più famoso teologo dell'epoca. Il paradosso è divertente, ma si tratta di una rappresentazione che non rende davvero giustizia a nessuno dei due schieramenti coinvolti nel dibattito. Comunque stessero le cose nel merito, il risultato fu che, se anche gli scritti di Galileo non furono condannati, egli fu ridotto al silenzio per diversi anni a venire.

Nel 1624 Galileo si mise nuovamente in viaggio verso Roma. Paolo V e Bellarmino erano ormai defunti, e un altro pontefice indossava ora la tiara papale: Urbano VIII, che quando ancora era il cardinale Barberini aveva mostrato ammirazione per le scoperte astronomiche di Galileo. Quest'ultimo ottenne dunque il permesso di scrivere un trattato sistematico sui due modelli, tolemaico e copernicano, a patto di presentarli entrambi in modo imparziale, senza favorire l'eliocentrismo.

Nel 1632, con l'approvazione del censore papale, Galileo pubblicò

così il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Nel libro, un personaggio di nome Salviati presenta il sistema copernicano, mentre un altro, Simplicio, difende quello tradizionale. «Simplicio» era il nome giusto per un difensore dell'aristotelismo, in quanto così si era chiamato il più grande commentatore greco di Aristotele. Lo si poteva però anche intendere con il significato di «sempliciotto», e il papa andò su tutte le furie quando trovò alcune delle sue stesse parole messe in bocca a Simplicio. Ne concluse che Galileo aveva presentato il sistema copernicano in una veste più favorevole rispetto al suo concorrente, contravvenendo così alle condizioni stabilite per la pubblicazione dell'opera. Nel 1633 Galileo fu convocato a Roma, processato dall'Inquisizione e costretto ad abiurare l'eliocentrismo, sotto la minaccia della tortura. Fu anche condannato alla prigione a vita: una sentenza che espìò fino alla morte, avvenuta nel 1642, confinato nella residenza di notabili suoi amici, e infine nella propria casa di Arcetri, fuori da Firenze.

Mentre si trovava agli arresti domiciliari, gli era comunque permesso di ricevere visite. Tra i suoi ospiti vi fu John Milton, che nell'*Areopagitica* riportò: «Io trovai e visitai il famoso Galileo, ormai vecchio, divenuto prigioniero dell'Inquisizione, perché aveva pensato, in astronomia, diversamente da come pensavano i suoi censori francescani e domenicani» (*Areop.*, 56). Il collegio di Harvard, da poco fondato nel Massachusetts, si offrì di ospitarlo come professore: ma la proposta fu declinata con garbo. Sebbene fosse sulla via della cecità, Galileo continuò a scrivere, e fece confluire i frutti del proprio lavoro d'una vita nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Pubblicato a Leida nel 1638, questo testo divenne la più influente tra le sue opere.

Galileo fu trattato più umanamente di Bruno e di molti altri prigionieri dell'Inquisizione, ma gli effetti perniciosi della sua condanna si fecero sentire in tutta Europa. La ricerca scientifica in Italia si avviò al declino: «Niente si scriveva laggiù, da molti anni, se non adulazioni e tronfia rettorica», poteva lamentare ancora Milton. Persino nell'Olanda protestante le sorti di Galileo dissuasero per molti anni Descartes dal pubblicare la propria cosmologia scientifica. Nel 1992 papa Giovanni Paolo II avrebbe riconosciuto pubblicamente l'ingiustizia che la Chiesa aveva fatto subire a Galileo; ma le scuse giungevano con tre secoli e mezzo di ritardo.

Bacone.

Francesco Bacon, inglese e contemporaneo di Galileo, condivideva con lui l'antipatia verso Aristotele, ma era più interessato alla teoria che alla pratica del metodo scientifico. Nato a Londra nel 1561,

Bacone ricevette la sua istruzione al Trinity College, a Cambridge, e studiò legge al Gray's Inn. Divenne membro del parlamento nel 1584, entrando più tardi nella clientela del conte di Essex, il favorito della regina Elisabetta. Nel 1598, quando il conte ordì un'insurrezione, Bacon ebbe un ruolo di spicco nel sostenere l'accusa di tradimento. Con l'ascesa di Giacomo I divenne procuratore generale, e in seguito fu nominato cavaliere. Nel 1605 pubblicò il primo dei suoi scritti filosofici maggiori, *Il progresso del sapere*, una classificazione sistematica delle discipline scientifiche.

L'apice della sua carriera fu la nomina a Lord cancelliere, avvenuta nel 1618, col titolo di barone di Verulamio. Progettò un'opera imponente, l'*Instauratio magna* («La grande instaurazione»), concepita per abbracciare tutte le regioni del sapere. Ne furono completate solo due parti: la prima costituiva una revisione del *Progresso del sapere*, mentre la seconda era il *Novum Organum*, che fu la principale opera dedicata da Bacon al metodo scientifico. Nel 1621, nel corso di un'inchiesta parlamentare, si dichiarò colpevole di fronte all'accusa di corruzione. Fu privato degli onori e per breve tempo imprigionato. Scrisse poi altre opere scientifiche e storiche, e anche i saggi per i quali oggi viene maggiormente ricordato. Morì a Highgate, nel 1626. La leggenda ce lo rappresenta come un martire della scienza, che sacrificò la propria vita alla causa sperimentale della refrigerazione artificiale: si narra che morì di polmonite, contratta mentre imbottiva di neve una gallina per vedere se il freddo fosse in grado di conservarne la carne.

«Le parti della scienza umana – dice Bacon nel secondo libro del *Progresso del sapere* – si riferiscono alle tre parti dell'intelletto umano, che è sede della scienza: la *storia* alla *memoria*, la *poesia* all'*immaginazione*, e la *filosofia* alla *ragione*» (SFB, 203). La poesia, che include non solo la scrittura in versi ma anche la finzione in prosa, viene trattata da Bacon soltanto in modo sommario: il tipo di poesia che egli più ammira è la narrazione con un risvolto morale, come le favole di Esopo. Storia e filosofia sono invece oggetto di trattazione estesa, e vengono ulteriormente suddivise.



Frontespizio dell'edizione oxoniense del *Progresso del sapere* di Francesco Bacone (1640).

Le branche piú importanti della storia sono la storia naturale e la storia civile. La «storia civile» è quella che noi oggi chiameremmo semplicemente storia: Bacone stesso vi contribuì con una storia del regno di Enrico VII. La «storia naturale» è invece una disciplina di ampia portata, suddivisa a sua volta in tre parti: la storia «della *natura* nella sua costanza, della *natura* nelle sue *eccezioni* o variazioni, e della

natura in quanto *alterata* o modificata» (SFB, 204). Essa quindi includerà trattati di scienza naturale, resoconti di meraviglie straordinarie, e manuali di tecnologia. Bacone contribuì alla storia naturale con due raccolte di materiali di ricerca: una *Storia dei venti* e una *Storia della vita e della morte*. Nella «storia della natura nelle sue eccezioni», pensava, dovevano rientrare i resoconti di narrazioni superstiziose riguardanti stregonerie e sortilegi; lo scopo era quello di accertare in che misura gli effetti normalmente attribuiti alla superstizione fossero invece ascrivibili a cause naturali. La terza divisione, la «storia meccanica», era tuttavia quella più fondamentale e utile alla filosofia naturale, il cui valore risiedeva, secondo Bacone, soprattutto nella sua applicazione pratica e nella sua utilità.

Nella sua classificazione della filosofia, egli isola innanzitutto la «filosofia divina», o teologia naturale, ponendola da un lato: essa basta a confutare l'ateismo, ci dice, ma non fornisce nozioni alla religione. Passa quindi a suddividere la filosofia in filosofia naturale e filosofia umana. La filosofia naturale può essere speculativa oppure pratica: quella speculativa comprende sia la fisica sia la metafisica, mentre quella pratica include tanto la meccanica quanto la magia. La meccanica è l'applicazione pratica della fisica, mentre la magia è l'applicazione pratica della metafisica.

Questa recisa e provocatoria anatomia del sapere filosofico non è però netta come sembra, e molti dei nomi che Bacone dà alle varie discipline vengono impiegati in maniera piuttosto inusuale. La «magia naturale» di cui egli parla, ci dice, dev'essere nettamente distinta dalle «credule e superstiziose nozioni» dell'alchimia e dell'astrologia (SFB, 234). Ma non è per niente chiaro quello che egli ha in mente nel dire ciò: l'unica cosa che sembra offrirci, quale esempio in proposito, è la bussola del marinaio. Ma perché mai, si potrebbe domandare, essa è di pertinenza della «magia» invece che della «meccanica»?

Una risposta alla questione pare farsi avanti quando leggiamo che la fisica tratta delle cause efficienti e materiali delle cose, mentre la metafisica di quelle finali e formali. Quindi la vela, che dà alla nave il movimento, opera nel regno della fisica, mentre la bussola, che ne guida la direzione, opera nel regno della metafisica. Bacone ammette del resto apertamente di star usando il termine «metafisica» in un senso nuovo. Ciò che gli altri chiamano metafisica lui lo chiama «prima filosofia» o «filosofia generale»: essa, ci dice, è un ricettacolo per tutti quei principî generali che non sono oggetto esclusivo di singole discipline particolari. (Un esempio è «Se aggiungo a cose eguali cose diseguali, si avranno tutte cose diseguali»: un assioma che egli ritiene applicabile in ambito tanto giuridico quanto matematico; SFB, 221).

Distinguere la fisica dalla metafisica sulla base delle quattro cause

aristoteliche, tuttavia, risulta di per sé fuorviante. La nozione baconiana di magia naturale non lascia veramente spazio alla teleologia: la ricerca delle cause finali, afferma, è sterile come una vergine che, consacrata a Dio, non partorisce nulla. Quando parla di «forme» Bacone non pensa alle forme sostanziali di Aristotele – come la forma di un leone, o dell’acqua; ritiene infatti che queste siano troppo varie e complicate da scoprire. Anziché studiare forme di questo tipo, dovremmo ricercare le forme più semplici che entrano nella loro composizione, al modo in cui le lettere si uniscono per costituire le parole. Il compito della metafisica è indagare le forme più semplici, che corrispondono alle singole lettere di cui son fatte le parole. Essa deve

cercare la forma della sensibilità, del moto volontario, della vegetazione, dei colori, della gravità e leggerezza, della densità, della rarefazione, del caldo, del freddo e di tutte le altre nature e qualità che, come lettere d’un alfabeto, non sono molte, e di cui consistono le essenze, aventi a sostegno la materia, di tutte le creature (*SFB*, 229).

In confronto alle figure e ai simboli matematici che secondo Galileo costituivano l’alfabeto in cui era scritto il libro della natura, le forme elementari di Bacone sono caratteri alquanto oscuri. Con molta probabilità, comunque, quando Bacone parlava di «forme» aveva in mente strutture materiali nascoste, le quali sono alla base dell’apparenza e del comportamento manifesti delle cose.

Questo per quanto riguarda la filosofia naturale. La filosofia umana, l’altra grande branca della disciplina, consta a sua volta di due parti, ci dice, di cui una considera l’uomo «singolarmente», l’altra «comunitariamente». Nella prima rientrano l’anatomia, la fisiologia e la psicologia; la seconda abbraccia ciò che oggi chiameremmo le scienze sociali. Le ulteriori e dettagliate suddivisioni che egli elenca sembrano peraltro piuttosto arbitrarie e casuali. Le scienze del corpo comprendono la medicina, la «cosmetica», l’«atletica» e l’«arte voluttuaria», nella quale rientra perfino la pratica di ordire scherzi. Per quanto riguarda l’anima, lo studio della sua natura è di competenza della teologia, mentre c’è una scienza umana che ne studia le operazioni. Queste si ripartiscono in due classi: un gruppo appartiene all’intelletto (o ragione), la cui funzione è il giudizio; un altro appartiene alla volontà (o appetizione), la cui funzione è l’azione o l’esecuzione. Ma che ne è ora dell’immaginazione, che aveva una collocazione privilegiata nell’iniziale classificazione baconiana delle facoltà umane?

È vero che l’immaginazione è un agente o messaggero in entrambe le regioni, tanto nella sfera del giudizio quanto in quella dell’esecuzione. Il senso infatti muove l’immaginazione prima che la ragione abbia

giudicato; e la ragione muove l'immaginazione prima che il decreto possa essere attuato; ch  l'immaginazione precede sempre il moto volontario. Salvo che questo Giano che   l'immaginazione ha facce diverse: la faccia rivolta alla ragione reca l'impronta della verit , ma la faccia rivolta all'azione reca quella del bene (SFB, 254).

Ma l'immaginazione non   semplicemente l'ancella delle altre facolt . Bacone insiste nell'affermare che essa pu  trionfare sulla ragione:   quanto accade nel caso della credenza religiosa.

  chiaro che Bacone concepiva la mente come una sorta di societ  interiore, formata da differenti facolt , tutelate da una costituzione e rispettose della separazione dei poteri. Quando giunge a trattare delle scienze sociali in senso proprio, egli avanza un'altra suddivisione tripartita, corrispondente all'associazione per amicizia, per professione e per governo. La teoria politica   una parte della filosofia civile, ossia di quel ramo della filosofia che si occupa dei benefici che gli uomini traggono dal vivere in societ .

Una volta conclusa la propria classificazione, Bacone pu  affermare con vanto: «Ho costruito con ci  una sorta di piccolo globo del mondo intellettuale» (SFB, 360). Le varie scienze che figurano nel suo voluminoso catalogo non si trovano comunque tutte a un pari livello di sviluppo. Alcune, egli pensa, hanno raggiunto uno stadio di perfezione; altre invece sono incomplete; altre ancora, quasi inesistenti. Una delle pi  carenti   la logica, i cui difetti indeboliscono anche le altre scienze. Il problema   che la logica manca di una teoria della scoperta scientifica:

E come le Indie occidentali non sarebbero mai state scoperte se non fosse stata prima scoperta la bussola, per quanto le une siano vaste regioni e l'altra appena un piccolo oggetto mobile, cos  non pu  sembrare strano che le scienze non siano state pi  oltre scoperte, quando s'  trascurata l'arte stessa dell'invenzione e della scoperta (SFB, 256).

Bacone si prefigge di porre rimedio a tale mancanza, fornendo una bussola che guidi i ricercatori in campo scientifico. Questo era il compito del suo *Novum Organum*.

Il progetto baconiano volto a introdurre una disciplina nella ricerca scientifica si articolava in due parti, una negativa e una positiva. Il primo compito del ricercatore consiste, in negativo, nello stare in guardia contro quei fattori che potrebbero insinuare il pregiudizio nelle sue osservazioni. Bacone ne elenca quattro, e li chiama «idoli», poich  si tratta di quei feticci che possono deviarci dalla ricerca della verit : ci sono gli idoli della trib  (*idola tribus*), gli idoli della spelunca (*idola specus*), gli idoli del foro (*idola fori*) e gli idoli del teatro (*idola theatri*). Gli idoli della trib  sono delle tentazioni innate in tutto il genere umano, quali l'inclinazione a giudicare le cose da come

appaiono a prima vista, l'inclinazione a seguire la credenza popolare e l'inclinazione a interpretare la natura in maniera antropomorfa. Gli idoli della spelonca, o caverna, sono i caratteri del temperamento del singolo individuo che ostacolano l'oggettività: alcune persone, ad esempio, sono troppo conservatrici, altre eccessivamente disposte ad accogliere le novità. Ciascuno ha «una specie di propria caverna o spelonca che rifrange e deforma la luce della natura» (*SFB*, 561). Gli idoli del foro o della piazza (*idola fori*) sono le trappole annidate nel nostro linguaggio, il quale contiene parole prive di significato, parole ambigue e termini mal definiti. Gli idoli del teatro, infine, sono i falsi sistemi filosofici, i quali non sono altro che favole da palcoscenico, siano essi «sofistici», come quello di Aristotele, «empirici», come quello degli alchimisti dell'epoca, o «superstiziosi», come quelli dei neoplatonici, i quali confondono la teologia con la filosofia.

In positivo, il compito del ricercatore consiste invece nell'*induzione*, ossia nella scoperta delle leggi scientifiche per mezzo dell'esame sistematico di casi particolari. Per non cadere in generalizzazioni affrettate compiute a partire da campioni inadeguati provenienti dalla natura, c'è allora bisogno di una procedura attentamente pianificata, la quale ci mostri in che modo risalire, per gradi, dai singoli casi ad assiomi di generalità sempre maggiore. Bacone offre una serie di regole dettagliate che guidano il processo.

Poniamo di avere un qualche fenomeno X, di cui desideriamo scoprire la vera forma o spiegazione. Dobbiamo dapprima fare una tavola delle presenze – vale a dire, elenchiamo gli elementi A, B, C, D... che sono presenti quando è presente X. Poi facciamo una tavola delle assenze, elencando gli elementi E, F, G, H... che sono presenti quando X è assente. Terzo, facciamo una tavola dei gradi, registrando che J, K, L, M... sono presenti in grado maggiore quando X è presente in un grado maggiore, e presenti in grado minore quando X è presente in un grado minore (*NO*, 262-303).

Questa però è soltanto la fase preparatoria prescritta dal metodo. Il vero lavoro dell'induzione si ha quando cominciamo a scartare le varie opzioni riguardanti quale sia la forma di X. Per avere successo, l'eventuale forma deve essere presente in ognuno dei casi elencati nella tavola delle presenze, mentre dev'essere assente in ognuno dei casi della tavola delle assenze. Bacone illustra il proprio metodo tramite l'esempio del calore. Elenchiamo i casi in cui è presente il calore (per esempio i raggi del sole e le scintille di una pietra focaia) e i casi in cui è assente (per esempio nei raggi della luna e delle stelle). Poiché la luce è presente nei casi elencati della tavola dell'assenza, possiamo scartare la luce come possibile forma del calore. Dopo alcune ulteriori mosse di scarto, e servendosi della tavola dei gradi (per esempio, quanto è maggiore l'esercizio fatto da un animale, tanto

piú questo diventa caldo), Bacone conclude che il calore è un tipo speciale di movimento: «Il calore è il movimento espansivo, trattenuto, che agisce attraverso le parti minori dei corpi» (NO, 325).

Bacone non completò mai l'elenco delle linee guida che si era prefisso di esporre nel *Novum Organum*, e non si può dire che il suo sistema rappresenti infine davvero una «logica dell'induzione». Egli comunque stabilì un'idea importante: nel processo di determinazione delle leggi, i casi negativi valgono più di quelli positivi. I filosofi del xx secolo sono stati inclini a considerare Bacone come colui che per primo ha enunciato il principio secondo cui le leggi della natura non si possono verificare in modo conclusivo, ma si possono piuttosto falsificare in modo conclusivo.

L'insistenza baconiana sull'importanza di osservazioni precise e ripetute andava a braccetto con la consapevolezza che le scienze naturali potevano fare progressi solo attraverso un imponente sforzo cooperativo. Nella *Nuova Atlantide*, un frammento incompiuto pubblicato postumo, l'equipaggio di una nave approda su un'isola dei mari del Sud, in cui vige una singolare istituzione chiamata «Casa di Salomone». Essa si rivela essere un luogo di ricerca, dove gli scienziati lavorano insieme per dare corpo all'ideale utilitaristico di Bacone: quello di una scienza intesa come estensione del potere umano sulla natura, finalizzato al miglioramento del genere umano. Tra i piani degli scienziati figurano progetti per telefoni, sottomarini e aeroplani. Il presidente di quell'istituto ne descrive così gli intenti:

Fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose per allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo (SFB, 855).

La Casa di Salomone era una fantasia utopica, ma ebbe un corrispettivo nel mondo reale circa trentacinque anni dopo, quando i compatrioti di Bacone, più giovani di lui di una generazione, fondarono a Londra la Royal Society.

¹ La filosofia politica di Machiavelli e di Moro viene trattata diffusamente *infra*, nel cap. IX.

² Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Iulius exclusus e coelis*, a cura di G. Maselli, Palomar, Bari 1995 [N.d.T.].

³ Cfr. M. Lutero, *Le 95 tesi*, trad. it. di I. Pin, presentazione di S. Quinzio, Ed. Studio Tesi, Pordenone 1984 [N.d.T.].

⁴ Per la distinzione tra libertà di spontaneità e libertà di indifferenza si veda vol. I, pp. 217-18.

⁵ Vedi vol. II, pp. 267-68, 295-98.

⁶ «Quaestio subtilissima, utrum Chimera in vacuo bombinans possit comedere

secundas intentiones, et fuit debatuta per decem hebdomadas in Concilio Constantiensi» (F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruelle*, trad. it. di A. Frassinetti, Rizzoli, Milano 1998, vol. I, pp. 356-57) [N.d.T.].

⁷ Quando Lever cercava di spiegare, nel suo manuale, che una proposizione contraddittoria consisteva di due proposizioni, una affermativa e una negativa, aventi stesso soggetto, stesso predicato e stesso verbo, si esprimeva fra l'altro in questo modo: «Gaynsaying shewsayes are two shewsayes, the one a yeasaye and the other a naysaye, changing neither foreset, backset nor verbe» (W. C. Kneale e M. Kneale, *Storia della logica*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1972, p. 344).

⁸ Citato in O. Chadwick, *The Reformation*, Penguin, Harmondsworth 1964, p. 402.

⁹ Gli argomenti scettici di Montaigne saranno considerati *infra*, nel **cap. iv**. Si veda anche vol. I, pp. 193-95.

¹⁰ «Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum» (Cicerone, *De divinatione* II, 58) [N.d.T.].

¹¹ Vedi vol. II, pp. 118-20.

¹² *ME* 2. 14. Cfr. Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* II. 7.

¹³ Vedi vol. II, pp. 60-61.

¹⁴ La metafisica di Suárez verrà discussa più ampiamente nel **cap. vi**; la sua filosofia politica, invece, sarà trattata nel **cap. ix**.

¹⁵ La teoria della «scienza media» è esposta più in dettaglio nel **cap. x**.

¹⁶ Vedi vol. II, pp. 195-96.

¹⁷ Si veda *Giosuè* 10. 12 [N.d.T.].

¹⁸ Galileo non prendeva infatti in considerazione la scoperta delle orbite ellittiche dei pianeti fatta da Keplero, indispensabile per ottenere la giusta semplificazione dell'eliocentrismo.

Capitolo secondo Da Descartes a Berkeley

Descartes.

Il XVII secolo, a differenza del XVI, fu assai generoso nel dare alla luce filosofi di genio. Il personaggio che spesso viene considerato come il padre della filosofia moderna è René Descartes (comunemente noto anche come Cartesio, dalla forma latina del suo cognome). Nacque nel 1596, più o meno nello stesso periodo in cui Shakespeare stava scrivendo l'*Amleto*, in un villaggio della Turenna, che oggi in suo onore si chiama La Haye-Descartes. Bambino di salute cagionevole, a scuola fu dispensato dagli esercizi mattutini, acquisendo così quell'abitudine di meditare a letto che avrebbe mantenuto per il resto della sua vita. Dagli undici ai diciannove anni Descartes studiò i classici e la filosofia presso il collegio gesuita di La Flèche. Rimase cattolico per tutta la vita, ma scelse di trascorrere la maggior parte degli anni della sua età matura nell'Olanda protestante.

Nel 1616, dopo essersi diplomato in diritto a Poitiers, interruppe gli studi per un po' di tempo. Durante le guerre di religione che divisero l'Europa, servì in entrambi gli schieramenti: dapprima nell'esercito protestante del principe d'Orange, come volontario senza soldo; più tardi nell'esercito cattolico comandato dal duca Massimiliano di Baviera, che a quell'epoca era in guerra con l'elettore palatino Federico V, genero del re Giacomo I d'Inghilterra. Dopo aver lasciato l'esercito Descartes non praticò peraltro professione alcuna. A differenza dei grandi filosofi del Medioevo, egli non era un uomo del clero, né dal punto di vista ecclesiastico né da quello accademico. Non tenne mai lezioni all'università, e condusse una vita ritirata, da agiato signore. Scrisse la sua opera più famosa non nel latino tipico del mondo erudito, bensì in un bel francese chiaro, in modo che potesse venire capita, come ebbe a dire, «perfino dalle donne».

Mentre serviva nell'esercito, si convinse di avere una vocazione per la filosofia. Trascorse una giornata dell'inverno del 1619 accoccolato accanto a una stufa, immerso nella meditazione. Partorì così l'idea di intraprendere da solo una riforma del sapere umano, la quale si sarebbe estesa a tutte le discipline, dispiegandole come rami di un'unica, magnifica scienza. La fede nella propria vocazione si rinforzò quella notte stessa, quando Descartes fece tre sogni che considerò profetici. Fu però soltanto alcuni anni dopo che si dedicò definitivamente agli studi filosofici.

Dal 1620 al 1625 viaggiò in Germania, Olanda e Italia, e dal 1625

al 1627 fece vita mondana a Parigi, giocando molto d'azzardo e venendo perfino implicato in un duello per faccende amorose. Gli scritti giovanili che ci sono pervenuti danno prova del suo interesse per i problemi matematici e meccanici, e comprendono anche un breve trattato di musica. Nel 1627 Descartes prese la parola nel corso di una discussione seguita a una lezione pubblica a Parigi, impressionando gli astanti: tanto che un cardinale che si trovava tra i presenti lo esortò a dedicarsi alla riforma della filosofia.

L'anno successivo partì per l'Olanda, dove sarebbe vissuto fino al 1649, poco prima della sua morte. Scelse quel paese per il clima e per la fama di tolleranza di cui esso godeva: era alla ricerca di una vita libera dalle distrazioni della città e dai disturbatori mattutini. Nei vent'anni del suo soggiorno, abitò in ben tredici case diverse, tenendo il suo indirizzo segreto a tutti, tranne che agli amici più stretti. Immerso in un ambiente protestante, continuò comunque a osservare il culto cattolico.

Descartes era peraltro rimasto in contatto con il mondo dei dotti per via epistolare. Il suo corrispondente principale era un frate francescano, padre Marino Mersenne, che si trovava al centro di una rete internazionale di contatti eruditi. Mersenne, per Descartes, faceva un po' da agente letterario: ne gestiva la pubblicazione delle opere e lo teneva aggiornato circa le scoperte scientifiche recenti. Dei dieci volumi dell'edizione classica delle opere di Descartes, ben cinque contengono le lettere, che costituiscono una fonte estremamente importante per comprendere lo sviluppo del suo pensiero.

In Olanda Descartes visse agiatamente e in modo discreto; non gli mancava del tutto la compagnia, e nel 1635 ebbe una figlia illegittima, Francine, che morì all'età di soli cinque anni. Aveva portato con sé da Parigi solo pochi libri, tra cui la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Affermava di dedicare pochissimo tempo alla lettura: non nutriva grande ammirazione per le lingue classiche e vantava di non aver mai aperto un manuale di scolastica in vent'anni. Quando un visitatore gli chiese di vedere la sua biblioteca, indicò un vitello scuoiato. Oltre a comprare in macelleria carcasse da dissezionare, Descartes si molava da solo le lenti che gli servivano per condurre esperimenti di ottica. Credeva insomma più all'esperimento che allo studio, ma soprattutto si fidava della propria riflessione filosofica.

Durante il suo primo anno in Olanda lavorò principalmente nell'ambito matematico e in quello fisico. Gettò le basi della geometria analitica: le coordinate cartesiane, che ogni scolaro impara a conoscere, derivano da lui il loro nome. Studiò inoltre la rifrazione e formulò la legge del seno; si trattò del risultato d'un attento lavoro teorico e sperimentale sulla natura della luce e dell'occhio. Lavorò

anche sulla meteorologia, cercando di determinare la vera natura dell'arcobaleno.

Intorno al 1632 aveva in mente di pubblicare un volume sostanzioso, che avrebbe spiegato la natura «della luce, [...] del sole e delle stelle, in quanto la luce viene quasi esclusivamente da lí; dei cieli, perché la trasmettono; dei pianeti, delle comete e della terra, perché la riflettono; e, in particolare, di tutti i corpi che sono sulla terra, perché sono o colorati, o trasparenti, o luminosi; infine dell'uomo, perché di tutto questo è spettatore» (*OFD* I, 318). Il sistema che proponeva era di tipo eliocentrico: la terra era un pianeta, e si muoveva attorno al sole.

Il trattato in questione aveva per titolo *Il mondo*; era pronto per la stampa quando Descartes apprese che Galileo era stato condannato per aver sostenuto il sistema copernicano. Ansioso di evitare lo scontro con l'autorità ecclesiastica, ripose allora il proprio scritto nel cassetto. Esso non fu mai pubblicato finché Descartes era in vita, anche se molto del materiale in esso contenuto venne inglobato, dodici anni più tardi, in un manuale intitolato *I principî della filosofia*.

Anziché pubblicare il proprio sistema, nel 1637 Descartes decise di rendere pubblici «alcuni esempi del suo metodo»: la diottrica, la geometria e la meteorologia. A questi antepose come prefazione un «Discorso sul metodo per condurre bene la propria ragione e ricercare la verità nelle scienze». Oggi i tre trattati di argomento propriamente scientifico vengono letti soltanto dagli specialisti di storia della scienza, ma il *Discorso sul metodo* può ambire probabilmente al titolo di più celebre tra i classici della filosofia di ogni tempo. La sua rilevanza si può paragonare a quella della *Repubblica* di Platone o della *Critica della ragion pura* di Kant. Rispetto a queste altre opere il *Discorso* ha però il vantaggio di essere assai più breve e leggibile.

Il *Discorso sul metodo* è fra l'altro anche un arguto e raffinato esercizio di autobiografia, come illustrano brani come questi:

Il buon senso è a questo mondo la cosa meglio distribuita: ognuno pensa di esserne così provvisto che anche i più incontentabili sotto ogni altro rispetto, di solito, non ne desiderano di più [...].

Per queste ragioni, non appena l'età mi permise di sottrarmi alla tutela dei miei insegnanti, abbandonai del tutto lo studio delle lettere. E, decidendo di non andar cercando altra scienza se non quella che avrei potuto trovare in me stesso, o nel gran libro del mondo, [...] per nove anni interi, non feci altro che vagare qua e là per il mondo, cercando di essere più spettatore che attore in tutte le commedie che vi si rappresentano [...].

Tra la folla di un grande popolo molto attivo e più preso dalla cura dei propri affari che non curioso di quelli altrui, senza mancare di nessuna delle comodità offerte dalle città più popolate, ho potuto vivere così solitario e ritirato come nei deserti più remoti (*OFD* I, 291, 297, 309,

Ma il *Discorso* è molto più che l'autobiografia intellettuale di Descartes: esso rappresenta un condensato in forma ridotta di tutto il suo sistema filosofico e del suo metodo scientifico. Descartes possedeva un talento straordinario nell'esporre complicate dottrine filosofiche in modo tanto elegante da renderle pienamente intellegibili già a una prima lettura, fornendo allo stesso tempo materiale di riflessione ai filosofi più esperti. Egli del resto si vantava del fatto che le sue opere potessero leggersi «proprio come racconti».

Nel *Discorso* vengono esposte due idee chiave, poi elaborate nelle opere più tarde. Primo: gli esseri umani sono sostanze pensanti. Secondo: la materia è estensione in movimento. Nel sistema cartesiano tutto viene spiegato nei termini di questo dualismo di mente e materia. Se ancora oggi noi tendiamo quasi naturalmente a pensare alla mente e alla materia come a due grandi realtà che si escludono e si completano fra loro, e in cui si suddivide l'universo in cui viviamo, ciò è dovuto proprio a Descartes.

Egli giunse a queste conclusioni utilizzando un metodo basato sul dubbio sistematico. Per evitare di restare intrappolato nella falsità, il filosofo deve cominciare dubitando di tutto ciò che può essere revocato in dubbio. I sensi talvolta ci ingannano; anche i matematici ogni tanto compiono degli errori; né possiamo mai essere davvero certi del fatto che noi stessi siamo svegli, o se invece piuttosto non stiamo dormendo. Di conseguenza,

decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni. Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare, così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupoli come il primo principio della filosofia che cercavo (*OFD* I, 312).

Questo è il celebre *cogito, ergo sum*, che porta a termine il secondo compito del filosofo: evitare che il dubbio sistematico sfoci nello scetticismo. Muovendo da qui, Descartes procede inoltre a derivare i principî del suo sistema. Se non stessi pensando, non avrei affatto ragione di credere che esisto; quindi sono una sostanza la cui intera essenza consiste nel pensare; l'essere un corpo non appartiene alla mia essenza. Lo stesso vale per tutti gli altri esseri umani. Risulta così stabilita la prima tesi principale di Descartes.

Che cosa mi garantisce tuttavia della correttezza del *cogito*? Soltanto questo: io vedo chiaramente che esso è vero. Ogniquale volta concepisco qualcosa in maniera chiara e distinta, la sua verità mi

risulta garantita. Quando però ci rivolgiamo agli oggetti materiali scopriamo che, fra tutte le loro proprietà, le uniche che percepiamo chiaramente e distintamente sono la figura, la grandezza e il movimento. Così Descartes perviene alla sua seconda tesi: la materia è estensione in movimento.

Ma che cosa ci garantisce, a sua volta, la correttezza del principio secondo cui tutto ciò che vedo chiaramente e distintamente è vero? Soltanto la natura onesta e non ingannatrice di Dio, al quale debbo la mia esistenza di cosa pensante. Dimostrare l'esistenza di Dio è quindi una componente necessaria del sistema di Descartes. Egli avanza così due dimostrazioni del fatto che c'è un Dio. La prima procede in questo modo: ho in me l'idea di un essere perfetto, e quest'idea non può essere causata, in me, da nient'altro, se non da un essere esso stesso perfetto. La seconda invece afferma: perché sia perfetto, un essere deve includere in sé tutte le perfezioni; ma l'esistenza è una perfezione, pertanto un essere perfetto deve esistere¹.

Come Bacone, Descartes paragonava la conoscenza a un albero, ma per lui le radici di quest'albero erano costituite dalla metafisica, il tronco era la fisica, mentre i rami carichi di frutti erano le scienze pratiche: quelle della morale e quelle dell'utile. Anche gli scritti che redasse dopo il *Discorso* seguivano l'ordine così suggerito. Nel 1641 compose le *Meditazioni metafisiche*, nel 1644 *I principî della filosofia* (una versione ridotta del sistema fisico esposto nel *Mondo*) e nel 1649 *Le passioni dell'anima*, che in larga parte costituisce un trattato di contenuto etico.

Le *Meditazioni* contengono un'esposizione completa del sistema delineato nel *Discorso*. Prima della pubblicazione il testo fu inviato a Mersenne, affinché circolasse e ricevesse i commenti di un certo numero tra studiosi e pensatori. Vennero raccolti sei gruppi di obiezioni al testo, che furono stampati, assieme alle risposte di Descartes, in una lunga appendice alla prima edizione del 1641: la quale divenne così la prima opera *peer-reviewed* della storia. I critici formavano un gruppo di composizione varia e illustre: oltre allo stesso Mersenne, ne facevano parte fra l'altro uno scolastico che come Descartes risiedeva in Olanda, un teologo agostiniano di Parigi di nome Antoine Arnauld, il filosofo atomista Pierre Gassendi e il materialista e nominalista inglese Thomas Hobbes.

Le *Meditazioni* continuarono a essere oggetto di dibattito anche dopo la pubblicazione, e la reazione dei critici andò oltre la mera polemica letteraria. Il rettore dell'Università di Utrecht, Gisbert Voet, denunciò Descartes ai magistrati come pericoloso divulgatore dell'ateismo, mentre l'Università di Leida lo accusò di eresia pelagiana. Per ribattere, Descartes scrisse due trattati in difesa della propria ortodossia, dei quali siamo tuttora in possesso; in realtà, però,

a evitargli l'arresto e a impedire il rogo delle sue opere fu piuttosto l'intervento di amici influenti.

Tra le amicizie che piú gli furono d'aiuto c'era quella con la principessa Elisabetta, figlia del principe elettore Federico, contro il quale il filosofo aveva un tempo combattuto come soldato. Descartes intrattenne con lei un carteggio dal 1643 fino alla morte, rispondendo (e talvolta anche non riuscendo a rispondere) alle acute critiche da lei mosse ai suoi scritti. Le indirizzò inoltre molti consigli di natura medica e morale, consolandola fra l'altro per l'esecuzione dello zio, il re Carlo I. Fu a lei che Descartes dedicò *I principî della filosofia*. La prima parte del libro riassume la metafisica delle *Meditazioni*, mentre le tre parti restanti si occupano di scienza fisica, cercando di proporre leggi sul movimento e di spiegare la natura del peso, del calore e della luce. La prospettiva sul sistema solare che ci viene fornita è una forma mascherata di eliocentrismo, e rivela una concezione velatamente evolucionista. Descartes spiega infatti di non essere intento a una descrizione di come il mondo è effettivamente fatto, ma di come Dio avrebbe potuto farlo altrimenti, qualora cosí gli fosse piaciuto.

La corrispondenza con la principessa Elisabetta lo portò a riflettere ulteriormente sulla relazione tra anima e corpo, conducendolo a costruire un sistema etico simile a quello dello stoicismo antico. Descartes sviluppò queste riflessioni nelle *Passioni dell'anima*. Quando tale trattato venne pubblicato, non fu però dedicato a Elisabetta, bensí a un'altra donna di stirpe regale e interessata alla filosofia: la regina Cristina di Svezia. La regina ne fu cosí impressionata che invitò Descartes presso di sé, in qualità di filosofo di corte, e mandò a prenderlo, in Olanda, un ammiraglio a bordo di una corazzata. Descartes era peraltro riluttante a sacrificare la propria solitudine, e quell'incarico si rivelò per lui disastroso. Nella nuova residenza si sentiva solo e fuori posto: venne fra l'altro incaricato di scrivere un balletto, ed era obbligato ad alzarsi alle cinque del mattino per insegnare filosofia alla regina.

Descartes nutriva un'immensa fiducia nelle proprie capacità, e ancor piú nel metodo da lui scoperto. Se avesse potuto disporre di qualche altro anno da vivere e di sufficienti fondi per la ricerca, pensava, egli sarebbe stato in grado di risolvere tutti i principali problemi della fisiologia, apprendendo un modo per curare tutte le malattie. Fu proprio allora, però, che cadde vittima dei rigori dell'inverno svedese. Mentre assisteva un amico infermo contrasse la polmonite, e morì l'11 febbraio 1650. Il motto che aveva scelto come epitaffio suonava ironicamente calzante:

A nessun uomo nuoce la morte, salvo a colui
che, avendo troppo noto l'intero mondo,
non ha ancora imparato a conoscere se stesso.

Descartes fu un uomo dal genio straordinario e versatile. Le sue idee in campo fisiologico, fisico e astronomico vennero soppiantate nell'arco di un secolo: esse godettero dunque di una diffusione assai minore rispetto al sistema aristotelico, che pure intendevano sostituire. Ma il suo lavoro sull'algebra e sulla geometria è entrato a far parte del patrimonio duraturo della matematica, mentre le sue idee filosofiche, nel bene e nel male, continuano ancora oggi a esercitare un'enorme influenza. Nessuno può mettere in dubbio le credenziali con cui Descartes può aspirare a entrare nel novero dei più grandi filosofi di tutti i tempi.

Tuttavia, non dovremmo comunque prendere del tutto per buona l'opinione che egli ha di se stesso. Nel *Discorso* insiste sul fatto che i sistemi creati da un singolo individuo vanno preferiti a quelli sviluppati in comunità con altri:

Spesso nelle opere composte di parecchie parti, e realizzate dalla mano di diversi artefici, c'è meno perfezione che non in quelle alle quali ha lavorato uno solo. Così vediamo che le grandi costruzioni, iniziate e compiute da un solo architetto, sono, di solito, più belle e armoniose di quelle che parecchi hanno cercato di ristrutturare valendosi di vecchi muri costruiti con altre finalità. Perciò le città antiche che, nate da semplici borgate, sono divenute un po' alla volta grandi città, per lo più sono così disarmoniche in confronto a quelle, rispondenti a criteri di regolarità, che un ingegnere, seguendo la sua ispirazione, traccia in una pianura (*OFD* I, 298).

Non si tratta soltanto dell'espressione di una preferenza per l'architettura classica a discapito di quella gotica: anche le leggi, prosegue Descartes, sono migliori se concepite da un singolo legislatore e formulate in un unico codice. Allo stesso modo, egli riteneva che un vero sistema di pensiero dovesse venire dalla creazione di una sola mente, e si reputava l'unico filosofo qualificato per esserne l'ideatore.

È in effetti vero che Descartes fu l'iniziatore di un nuovo modo, individualistico, di fare filosofia. I pensatori medievali avevano concepito se stessi come dediti soprattutto a tramandare un corpus di conoscenze. Nel corso del processo di trasmissione poteva bensì accadere di apportare miglioramenti: ma questi dovevano comunque rimanere entro i limiti imposti dalla tradizione. I filosofi rinascimentali si erano per altro verso rappresentati come coloro che avevano riscoperto e divulgato la sapienza perduta dell'antichità. Fu Descartes il primo filosofo, dai tempi dell'antichità, a presentarsi invece come innovatore totale; cioè come colui che, per la prima volta in assoluto, aveva il privilegio di stabilire la verità sull'uomo e sul suo universo. La strada aperta da Descartes fu poi percorsa da altri: Locke, Hume e Kant presentarono le proprie filosofie come creazioni

innovative, costruite per la prima volta su principi scientifici solidi. L'adagio «Leggi la mia opera e non curarti di chi mi ha preceduto» è un tema ricorrente nei pensatori e negli scrittori del XVII e XVIII secolo.

Chi studia i grandi filosofi medievali, come Tommaso, Scoto e Ockham, deve leggerne molto attentamente i testi per rendersi conto del grande livello di innovazione che essi contengono: in essi, il vino nuovo viene lasciato sempre decantare con grande cura in botti vecchie. Con Descartes e i suoi successori, la difficoltà è invece quella opposta: bisogna guardare fuori dal testo per rendersi conto che molto di quanto viene da loro presentato come un'intuizione originale può, in effetti, trovare enunciazione già in autori precedenti. Non c'è peraltro motivo di dubitare della sincerità delle frequenti affermazioni di Descartes, quando questi dice di non dovere alcunché ai suoi predecessori scolastici. Non era certo un imitatore; non aveva però consapevolezza di quante cose avesse egli stesso assorbito dall'atmosfera intellettuale in cui era cresciuto.

Quando cercò di dubitare di tutto, l'unica cosa che non mise in questione fu il significato delle parole che usava nella sua meditazione solitaria. Se lo avesse fatto, avrebbe dovuto prendere atto che le parole, anche quelle che usiamo in un soliloquio, traggono il loro significato dalla comunità sociale nella quale il linguaggio dimora, e che quindi di fatto non avrebbe potuto pretendere d'erigere la propria filosofia a partire da idee private e solitarie. Come abbiamo detto, egli pensava che fosse impossibile mettere in dubbio proposizioni apprese grazie al lume naturale – quelle percezioni chiare e distinte che formano i mattoni del suo sistema. Di fatto però, come vedremo più in dettaglio nei prossimi capitoli, quando Descartes ci dice che qualcosa è insegnato dalla luce naturale, troppo spesso accade che egli stia piuttosto avanzando una dottrina assorbita dai gesuiti a La Flèche.

L'enorme influenza che Descartes ha esercitato a partire dalla sua epoca sino ai giorni nostri è indubbia. Ma la relazione che egli intrattiene con la filosofia moderna non è paragonabile a quella tra padre e figlio, né a quella tra l'architetto e il suo palazzo, o tra l'urbanista e la città. Nella storia della filosofia la posizione di Descartes è piuttosto paragonabile a quella del collo di una clessidra. Come la sabbia che sta nella parte superiore raggiunge la parte inferiore solo attraversando il sottile passaggio tra le due camere di vetro, così anche le idee che avevano avuto la loro origine nel Medioevo raggiunsero il mondo moderno attraverso un filtro ristretto, che ne determinò la condensazione: il genio di Descartes.

Hobbes.

Tra coloro che nel 1641 erano stati invitati a commentare le

Meditazioni, il piú illustre era Thomas Hobbes, il principale filosofo inglese dell'epoca. A quel tempo Hobbes aveva cinquantatré anni; era nato nel 1588, l'anno dell'attacco dell'Invincibile Armata spagnola. Aveva ricevuto la propria istruzione a Oxford, lavorando poi come tutore presso la famiglia Cavendish e come stenografo per Francesco Bacone. Nel 1629 aveva pubblicato una traduzione inglese della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide. Intorno al 1630, durante un soggiorno a Parigi, aveva poi incontrato Marino Mersenne, l'amico francescano di Descartes, descrivendolo come «un eccezionale esponente di tutte le branche» del sapere filosofico. Nel 1640 aveva scritto un trattato in inglese, gli *Elementi di legge naturale e politica*, che conteneva *in nuce* i principî del suo pensiero circa la natura degli uomini e la loro società. Quello stesso anno fuggì a Parigi, prevedendo la guerra civile, preannunciata dall'attività del Parlamento Lungo. Vi rimase per piú di dieci anni, lavorando per un periodo come tutore dell'erede al trono in esilio, il futuro re Carlo II. Nel 1642 espose un certo numero delle idee contenute negli *Elementi* in un trattato in latino, il *De cive*, grazie al quale la sua fama si affermò in Francia.

I commenti di Hobbes a Descartes mostrano una scarsa comprensione delle *Meditazioni*, e i due pensatori sono stati spesso considerati come appartenenti a due poli filosofici opposti. Per certi aspetti, tuttavia, essi in realtà si assomigliavano. Entrambi per esempio erano accesi dalla passione per la matematica. L'autore della piú vivace biografia di Hobbes, John Aubrey, incline com'era alle chiacchiere, ci descrive cosí il primo incontro di Hobbes con la geometria:

Aveva quarant'anni quando si mise a studiare la geometria; il che accadde per caso. Siccome si trovava nella biblioteca di un signore, c'era lí aperto il libro degli elementi di Euclide, precisamente il 47 *El. Libri I*. Egli lesse la proposizione. *Per Dio...*, disse [...], *questo è impossibile!* Quindi legge la dimostrazione, che lo riporta a una proposizione precedente: legge pure questa. La quale lo riporta a un'altra proposizione, e anche questa legge. *Et sic deinceps* [e cosí via], in modo che alla fine, per via dimostrativa, rimase convinto della verità in questione. Questo lo fece innamorare della geometria (Aubrey, 149).

Non comprese tuttavia l'importanza della geometria analitica di Descartes, che riteneva incapace di «*mordere nella geometria solida*» (Aubrey, 150). Nutriva del resto una considerazione ancora inferiore per la filosofia cartesiana, in particolare per la sua fisica e la sua filosofia naturale. «Mr Hobbes – ci racconta Aubrey – era solito dire che se Descartes si fosse dedicato soltanto alla geometria sarebbe stato il miglior geometra del mondo, ma che la sua mente non era fatta per la filosofia». C'è peraltro una certa ironia, in quest'affermazione. Quando Hobbes si dedicò seriamente allo studio della geometria, in un

periodo più tardo della sua vita, sprecò anni a discutere con i professori di matematica di Oxford, in un inutile tentativo di far quadrare il cerchio.

Descartes e Hobbes avevano comunque molto in comune. Condividevano il disprezzo per Aristotele e per l'*establishment* aristotelico delle università. Erano entrambi pensatori solitari, che trascorsero lunghi periodi delle loro vite in esilio – tutti e due, per un certo arco di tempo, legati alle corti Stuart, che erano state bandite dai loro regni. Entrambi avevano biblioteche assai modeste, e disdegnavano la cultura libresca. Quanti si affidano alla lettura, diceva Hobbes, «consumano il loro tempo a svolazzare sui libri, come uccelli che, entrati nel camino, e trovandosi chiusi in una camera, svolazzano verso la falsa luce di una finestra a vetri, perché non hanno l'ingegno per considerare per quale via sono entrati» (*L*, 36). Hobbes, come Descartes, era un maestro della prosa in volgare, e scrisse per un pubblico popolare, oltre che per il mondo dei dotti.

Da un punto di vista filosofico, l'accordo più significativo tra i due risiedeva nella convinzione, condivisa da entrambi, che il mondo materiale dovesse essere spiegato unicamente in termini di movimento. «Le cause degli universali (di quelli, almeno, che hanno una causa) sono manifeste di per se stesse o, come dicono, note *alla natura*; quindi non hanno bisogno affatto di un metodo, giacché la causa universale di tutti è una sola, cioè il movimento», scrisse Hobbes (*De corp.* 6. 5). Al pari di Descartes, egli negava la realtà oggettiva delle qualità secondarie, come il colore, il suono, il calore e perfino di tutti gli accidenti reali: «Qualunque sorta di accidenti o qualità i nostri sensi ci inducano a pensare che esistano al mondo, in realtà non vi si trovano, ma sono solo sembianze e apparimenti. Le cose che realmente si trovano nel mondo esterno sono quei movimenti, dai quali quelle sembianze sono causate» (*El.* 1. 10). Ancora come Descartes, Hobbes vedeva nella scienza ottica la chiave per comprendere la vera natura della sensazione.

In ogni modo, pur essendo vicino a una metà della filosofia di Descartes, ovvero la sua filosofia della materia, Hobbes si opponeva fermamente all'altra metà, ossia la sua filosofia della mente. Egli anzi negava proprio l'esistenza d'una mente, nel senso in cui la intendeva Descartes. Per Hobbes non c'era qualcosa come una sostanza incorporea, inestesa e immobile. Non c'erano spiriti incorporei – umani, angelici o divini che fossero. La stessa espressione «sostanza incorporea», diceva Hobbes, era assurda, al pari di «quadrato rotondo». Gli storici non concordano sulla questione se il materialismo di Hobbes comportasse una negazione dell'esistenza di Dio, oppure implicasse piuttosto che Dio fosse un corpo d'un qualche tipo infinito e invisibile. È improbabile che Hobbes fosse ateo: di certo però egli

negava il dualismo di mente e materia negli esseri umani.

Il materialismo di Hobbes giustifica la sua fama di grande oppositore di Descartes, anche se i due condividevano molti atteggiamenti e pregiudizi. Oltre che per l'antagonismo metafisico tra materialismo e dualismo, Hobbes e Descartes vengono spesso menzionati assieme, dagli storici della filosofia, in qualità di fondatori di due opposte scuole di filosofia della conoscenza: l'empirismo inglese e il razionalismo continentale. Nel capitolo iv cercherò tuttavia di sostenere che la differenza tra queste scuole non è poi così grande come sembra a prima vista.

Dopo la morte di Descartes, nel 1650, Hobbes visse ancora per circa trent'anni, ma non rimase a lungo in Francia. A Parigi si trovava a disagio nella sua condizione di protestante: aveva resistito ai tentativi di Mersenne di convertirlo al cattolicesimo, e quando si trovò a soffrire di una malattia mortale insistette per ricevere il sacramento secondo il rito anglicano. Durante il suo ultimo anno parigino scrisse l'opera destinata a renderlo immortale: il *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*.

Hobbes muove dalla premessa secondo cui in uno stato di natura, fuori da ogni forma di governo comune, ci sarebbe soltanto una guerra di tutti contro tutti. Sostiene quindi che alcuni principî di interesse egoistico razionale avrebbero spinto gli uomini a rinunciare ad alcune delle loro libertà prive di restrizioni, in cambio di una pari concessione da parte degli altri. Questi principî porterebbero gli uomini a trasferire i loro diritti, eccetto quello all'autodifesa, a un potere centrale, capace di imporre la legge per mezzo della punizione. Un contratto stipulato da ogni uomo con ciascun altro uomo istituisce così l'esistenza di un sommo sovrano, il quale non è parte del contratto stesso, e quindi non è in condizione di infrangerlo. Tale sovrano è la fonte della legge e dei diritti di proprietà; è suo compito dar forza non solo al contratto originario che istituisce lo stato, bensì anche ai singoli contratti che i suoi sudditi stipulano tra di loro².

Il *Leviatano* fu pubblicato a Londra nel 1651. Malgrado il suo esplicito sostegno alla causa della sovranità assoluta, quando alcune copie furono portate oltre Manica, il libro non fu accolto favorevolmente dall'*entourage* di Carlo II. Bandito dalla corte e ormai privo dei suoi amici cattolici più stretti, nel frattempo passati a miglior vita, Hobbes decise di tornare in Inghilterra, che in quel momento, dopo l'esecuzione di Carlo I, era una repubblica sotto la guida di un Protettore.



Frontespizio della prima edizione del *Leviatano*, probabilmente disegnato dallo stesso Hobbes (1651). Il sovrano, il cui corpo è composto dai corpi dei suoi sudditi, detiene sia il potere ecclesiastico, rappresentato rispettivamente da spada e pastorale.

Durante il protettorato Hobbes visse a Londra, in maniera tranquilla e discreta, senza scrivere di filosofia politica. Pubblicò la sua filosofia di argomento fisico col titolo *De corpore*, in latino nel 1655 e in inglese nel 1656. Entrò poi in una disputa col vescovo di Derry, John Bramhall, sugli argomenti che Milton fa discutere ai diavoli del *Paradiso perduto*, «provvidenza, preveggenza, volontà e destino, destino | fisso, libero arbitrio e preveggenza assoluta». La disputa fu

inconcludente, proprio come quella dei diavoli, che «non trovavano fine a quel ragionare, perduti in complicati labirinti» (*Par.* 2, vv. 559-61). Nel 1658 Hobbes pubblicò quindi il *De homine*, un'opera in latino che come il *De cive* presentava alcune idee contenute negli *Elementi* a un pubblico internazionale di lettori.

Dopo la restaurazione sul trono di Carlo II, nel 1660, Hobbes ne riottenne il favore. Gli venne concessa una pensione e gli fu dato il benvenuto a corte, sebbene canzonato dai cortigiani: «Ecco che arriva l'Orso a farsi punzecchiare», pare abbia detto il re nel vederlo; secondo quanto ci viene riportato, Hobbes fu tuttavia capace di rendere adeguatamente la pariglia, quanto ad arguzia e facezie. Il *Leviatano* veniva tuttavia ancora guardato con sospetto. «Si diceva – ci informa Aubrey – che in parlamento, non molto dopo la restaurazione del re, alcuni vescovi avevano presentato una mozione affinché il buon vecchio signore venisse bruciato come eretico» (Aubrey, 158).

Dal 1660 fino alla morte Hobbes visse principalmente nelle residenze del conte di Devonshire, a Londra, a Chatsworth e a Hardwick. Non scrisse più di filosofia, ma tradusse l'*Iliade* e l'*Odissea*, redigendo inoltre una storia della guerra civile intitolata *Behemoth*, che però evitò di pubblicare, dietro esplicita richiesta del re. Morì nella residenza di Hardwick Hall nel dicembre 1679, all'età di novantun anni, pieno di energie fino all'ultimo, nonostante fosse affetto dal morbo di Parkinson. Attribuiva il merito della sua energica vecchiaia a tre cose: il tennis, praticato regolarmente fino ai settantacinque anni, l'astinenza dal vino a partire dai sessant'anni e il continuo esercizio della voce col canto. «Di notte», ci dice ancora Aubrey, «quando era a letto, e le porte ben chiuse, ed era sicuro che nessuno lo sentiva, cantava a voce alta (non che avesse una bellissima voce), ma lo faceva per salute; era convinto che cantare fosse buono per i polmoni, e che aiutasse a prolungare la vita» (Aubrey, 157).

La fama di Hobbes nella storia della filosofia è dovuta soprattutto al suo contributo nell'ambito del pensiero politico. Egli stesso, tuttavia, attribuiva grande importanza alla propria filosofia del linguaggio. L'invenzione della stampa, osserva Hobbes, non era gran cosa in confronto all'invenzione della scrittura, la quale a sua volta era insignificante rispetto all'invenzione della parola, che è ciò che ci differenzia dalle bestie e ci rende capaci di praticare la scienza. Senza le parole «non ci sarebbero stati tra gli uomini né stato, né società, né contratto, né pace, non più che tra leoni, orsi, lupi» (*L.* 30).

Il fine del linguaggio è tradurre il concatenarsi dei nostri pensieri in una serie di vocaboli. Esso ha quattro usi:

Primo, registrare ciò che con la cogitazione troviamo essere la causa di qualcosa, presente o passata, e ciò che troviamo poter essere prodotto o effettuato da cose presenti o passate; ciò è, insomma, l'acquisizione delle

arti; secondo, mostrare agli altri la conoscenza che abbiamo conseguito, cioè consigliarsi e istruirsi l'un l'altro; terzo, far conoscere agli altri i nostri voleri e propositi per poter avere mutuamente ciascuno l'aiuto dell'altro; quarto, compiacere e dilettere noi stessi e gli altri, con il trastullarci con i nostri vocaboli per piacere o per ornamento, innocentemente (*L*, 32).

Ci sono poi quattro «abusi», corrispondenti ai quattro utilizzi delle parole; per evitarli sono necessari grandi sforzi. «I vocaboli infatti sono i gettoni degli uomini saggi, i quali con essi non fanno che calcoli; ma sono la moneta degli stolti» (*L*, 21).

Hobbes è un nominalista integrale e coerente: tutte le parole sono nomi, e i nomi si riferiscono solo a oggetti individuali. I nomi possono essere propri, come «Pietro», comuni, come «cavallo», oppure astratti, come «vita» o «lunghezza». Possono anche essere descrizioni (che Hobbes chiama «circonlocuzioni»), come «colui che scrisse l'Iliade». Ma qualsiasi forma assuma un nome, esso non indica nient'altro che uno o più individui singolari. I nomi universali, come «uomo» e «albero», non nominano alcuna cosa universale nel mondo, né alcuna idea nella mente, bensì molti individuali, «non essendovi nel mondo niente di universale se non i nomi; infatti, le cose nominate sono tutte individuali e singolari» (*L*, 33).

Secondo Hobbes i nomi vengono accostati fra loro per formare enunciati. Se diciamo «Socrate è giusto», la relazione semantica che lega la parola «giusto» all'uomo Socrate è esattamente la stessa relazione che lega al medesimo uomo la parola «Socrate»: «Socrate» e «giusto» sono infatti entrambi nomi. Dato un enunciato, il termine in posizione di predicato significa nello stesso modo in cui significa il termine in posizione di soggetto. Un enunciato è vero quando i due nomi in esso contenuti sono entrambi nomi della stessa cosa. «L'uomo è una creatura vivente» è vero poiché «creatura vivente» è un nome per tutto ciò che è significato dal termine «uomo». «Tutti gli uomini sono giusti» è falso perché «giusto» non è un nome per ogni uomo – la maggior parte dell'umanità merita anzi il nome di «ingiusto» (*L*, 34; *El* 5. 10).

La «teoria dei due nomi» è un esempio ingenuo di semantica, che non è in grado di reggere a una seria critica da un punto di vista logico, come quella cui essa era già stata sottoposta nel periodo medievale e cui verrà nuovamente sottoposta nel XIX secolo, con l'opera di Gottlob Frege. La versione hobbesiana di questa teoria è peraltro piuttosto rudimentale, rispetto a quella del suo principale esponente medievale, Guglielmo di Ockham³. Essa rimase comunque influente tra gli empiristi inglesi, che da molti sono stati considerati proprio gli eredi della tradizione di Ockham e Hobbes.

Verso la metà del xvi secolo, un gruppo formato da una mezza dozzina di filosofi si schierò su posizioni in contrasto tanto con Hobbes quanto con Descartes. Cinque di loro, il più importante dei quali era Ralph Cudworth (1617-1688), si erano laureati all'Emmanuel College di Cambridge, mentre uno, Henry More (1614-1687), si era laureato sempre a Cambridge al Christ's College, del quale Cudworth sarebbe stato poi rettore per trent'anni. Tutti questi pensatori condividevano l'ammirazione per Platone, Plotino e per quanti, tra i primi Padri della Chiesa, ne avevano seguito le orme. È per questo che il gruppo viene comunemente chiamato «i platonici di Cambridge».

Malgrado l'affiliazione a Cambridge, i suoi membri erano ostili al puritanesimo, che durante la guerra civile predominava nella città e nella sua università. Rifiutavano dunque le dottrine calviniste della predestinazione, affermavano la libertà umana e predicavano il valore della tolleranza religiosa. La loro tolleranza tuttavia non si estendeva fino agli atei, e il fulcro della loro ostilità era costituito da Hobbes, il cui materialismo essi consideravano del tutto equivalente all'ateismo. Durante il regno di Carlo I l'avversione dei puritani nei confronti della gerarchia anglicana aveva portato alla deposizione e all'esecuzione del re. Per i platonici di Cambridge lo slogan politico «Niente vescovo, niente re» aveva un corrispettivo filosofico nel motto «Niente spirito, niente Dio». Non si poteva essere a un tempo materialisti e teisti.

Fin qui i platonici di Cambridge si schieravano con Descartes, contro Hobbes, enfatizzando la distinzione tra mente e materia. In alcuni trattati, come *l'Antidoto contro l'ateismo* e *l'Immortalità dell'anima* di More, o *Il vero sistema intellettuale dell'universo* di Cudworth, si adoperavano per dimostrare l'immortalità dell'anima umana e l'esistenza d'un Dio spirituale. Per More, un essere umano è «uno spirito creato, dotato di senso e ragione, e di una potenza di organizzare la materia terrestre in figura umana» (IS 1. 8). Cudworth, come Descartes, sostiene che l'esistenza di Dio è dimostrabile a partire dalla presenza, in noi, dell'idea di Dio: «Se non ci fosse Dio, l'idea di un essere assolutamente e infinitamente perfetto non si sarebbe mai potuta produrre né simulare; né dai politici, né dai poeti, né dai filosofi, né da nessun altro». L'idea di Dio è coerente, «quindi essa dev'essere necessariamente un qualche tipo di entità, attuale o possibile; ma se Dio non fosse, non sarebbe possibile che egli esistesse, quindi deve effettivamente esistere» (TrIS 2, 537; 3, 49-50).

Al pari di Descartes, i platonici di Cambridge credevano inoltre nelle idee innate: la mente non è una pagina bianca su cui i sensi scrivono, bensì un libro chiuso, che i sensi si limitano ad aprire. Le

idee innate, affermava More, sono presenti nelle nostre menti al modo in cui le melodie sono presenti nella mente d'un musicista che dorme sdraiato su un prato (AAA, 17). Tra le idee innate che sono immediatamente evidenti alla mente umana troviamo alcuni principî morali innegabili e fondamentali; in un manuale del 1668 More è pronto a elencarne non meno di ventitre. Secondo Cudworth, Hobbes aveva completamente torto nel credere che la giustizia e l'ingiustizia scaturissero da un mero contratto stipulato fra gli uomini. I singoli esseri umani non potevano in alcun modo conferire a un sovrano il potere di vita o di morte, che essi stessi non possedevano.

I platonici di Cambridge prendevano d'altronde le distanze da Descartes quando si trattava di spiegare la base dei principî etici fondamentali. Era completamente sbagliato, lamentava Cudworth, affermare che le verità, sia quelle morali sia altre verità eterne, dipendevano dalla volontà onnipotente di Dio, e dunque erano per principio variabili. «La virtù e la santità nelle creature», ebbe a dire in un sermone tenuto nel 1647 alla Camera dei Comuni, «non sono buone perché Dio le ama e vuole che siano considerate tali; al contrario, Dio le ama perché sono semplicemente buone in sé»⁴.

Il disaccordo dei platonici con Descartes si faceva ancor più profondo quando quelli giungevano a prendere in esame la sua concezione del mondo materiale. Essi non si opponevano di per sé ai nuovi sviluppi della scienza – tanto Cudworth quanto More erano membri della Royal Society – ma negavano che i fenomeni fossero spiegabili meccanicisticamente, in termini di mera materia e movimento. A differenza di Descartes, credevano che gli animali fossero dotati di coscienza e di anima sensitiva; e pensavano che anche per spiegare la caduta di un grave ci fosse bisogno dell'azione di un principio immateriale. Ciò tuttavia non voleva dire che Dio facesse tutto direttamente, quasi come se operasse con le proprie mani; significava invece che egli aveva affidato il mondo fisico a un intermediario, «una natura plastica» simile a un'anima del mondo, che agiva in maniera regolare e teleologica. Coloro che rifiutavano la teleologia, come Descartes, erano fautori di un mero «teismo meccanico», e dunque solo di poco migliori rispetto al materialista Hobbes.

Locke.

Hobbes fu un pioniere dell'empirismo moderno, ma la sua fama fu eclissata da quella di John Locke, un pensatore più raffinato, dedito anche alla pratica delle scienze naturali. Nato nel 1632 nel Somerset, Locke era figlio di un piccolo proprietario terriero che aveva combattuto nella cavalleria dei Parlamentaristi. Fu educato alla

Westminster School, ove studiò non soltanto il greco e il latino, ma anche l'ebraico; proseguì quindi gli studi affiliato a una corporazione del Christ Church College di Oxford, dove conseguì il titolo di Magister nel 1658. Dopo la restaurazione di Carlo II, nel 1660, scrisse diversi pamphlet in latino, in difesa dell'ortodossia anglicana; insegnò greco all'università e divenne *tutor* nel college, nel quale rivestì un certo numero di cariche. Sviluppò però anche un interesse per la chimica e la fisiologia, dedicandosi per sette anni allo studio per conseguire un titolo in medicina.

Nel 1667 lasciò Oxford per diventare medico e consigliere politico di Anthony Ashley Cooper, un membro del gabinetto di governo ristretto di Carlo II, che a breve sarebbe diventato conte di Shaftesbury. Poco dopo il suo arrivo a Londra, Locke scrisse un breve *Saggio sulla tolleranza*: in contrasto con i suoi opuscoli precedenti, in esso sostenne la revoca dei vincoli dottrinali per tutti, eccezion fatta per i cattolici romani. Trascorse gli anni dal 1676 al 1678 in Francia, dove incontrò un certo numero di seguaci di Descartes e si dedicò allo studio attento della filosofia di quest'ultimo.

Con il proseguire del suo regno Carlo II perse il favore popolare, soprattutto dopo la conversione al cattolicesimo di suo fratello ed erede Giacomo, duca di York. Il malcontento protestante giunse al suo apice nel 1679, quando molti cattolici vennero processati e giustiziati per presunta complicità in una fantomatica congiura papista, il cui scopo sarebbe stato uccidere il re e insediare sul trono il fratello. Shaftesbury divenne allora il leader del partito Whig, che mirava a escludere Giacomo dalla successione al trono. I suoi sforzi per ottenere l'approvazione dell'*Exclusion Bill* (un disegno di legge concepito appunto in tal senso) furono vanificati nel 1681, quando Carlo sciolse il parlamento. Nel 1682, essendo stato coinvolto in un complotto contro il re e suo fratello, Shaftesbury dovette rifugiarsi in Olanda, dove morì nel 1683.

Il nome di Locke veniva associato ai piani di Shaftesbury quanto bastava per fargli ritenere necessario andare in esilio, quando i Tories tornarono alla ribalta, negli ultimi anni di vita di Carlo II e poi durante il breve regno del fratello Giacomo II (1685-88). All'incirca nel periodo della congiura papista e della cosiddetta «crisi dell'esclusione», Locke scrisse i *Due trattati sul governo*. Nel primo sferrava uno sferzante attacco contro un'opera di Sir Robert Filmer in difesa del diritto divino dei re. Nel secondo presentava una propria teoria dello stato di natura – molto più ottimistica di quella di Hobbes – e sosteneva che i governi e gli stati vengono istituiti da un contratto sociale, al fine di proteggere la proprietà dei singoli individui. Sosteneva inoltre che se un governo agisce in maniera arbitraria, o se un ramo del governo usurpa il ruolo di un altro, il governo è sciolto, e

la ribellione risulta giustificata⁵.

Mentre si trovava in Olanda, Locke lavorò alla stesura della sua opera filosofica maggiore, il *Saggio sull'intelletto umano*. Gli appunti per quest'opera risalgono ai primi giorni londinesi, ma essa non venne pubblicata fino al 1690; vide poi quattro edizioni durante la vita di Locke.

Il *Saggio* si compone di quattro libri. Il primo e più breve tratta delle nozioni innate; è intitolato «Né principî né idee sono innati», e sostiene per l'appunto che nella nostra mente non ci sono principî innati, siano essi speculativi o pratici. Tutte le nostre idee derivano – direttamente, per combinazione o per riflessione – dall'esperienza. Anche le idee che impieghiamo nelle discipline *a priori* come la geometria non sono innate. I trentatre capitoli del libro II trattano quindi in maniera esaustiva delle idee, laddove «idea» è il termine generico che Locke utilizza per caratterizzare le nostre capacità mentali e i concetti presenti nelle nostre menti:

Poiché ogni uomo è consapevole di pensare, e poiché ciò cui la sua mente si applica mentre pensa sono le *idee* che vi si trovano, è fuori dubbio che gli uomini hanno nella loro mente molte idee; come ad esempio quelle espresse dalle parole *bianchezza, durezza, dolcezza, pensare, movimento, uomo, elefante, esercito, ubriachezza* e così via (S 2. 1. 1).

Locke classifica le idee in vari modi: ci sono le idee semplici e le idee complesse; ci sono le idee confuse e quelle chiare e distinte; le idee di sensazione e le idee di riflessione. Nel trattare delle idee semplici, Locke suddivide le qualità che troviamo nei corpi in due classi: le qualità primarie, come la solidità, la mobilità e la figura, che sono nei corpi «sia che le percepiamo o meno», e le qualità secondarie, come i colori, che «non sono nulla negli oggetti stessi, se non poteri di produrre in noi sensazioni varie per mezzo delle loro qualità primarie» (S 2. 8. 10). Tra le idee di riflessione, la prima e più importante è l'idea di percezione, in quanto si tratta della prima operazione della mente sulle idee. La percezione è un'esperienza puramente passiva, e ognuno sa che cos'è guardando dentro se stesso. Le esperienze passive della percezione costituiscono il fondamento su cui Locke erige la propria filosofia.

Il libro II del *Saggio* espone una filosofia della mente e della volontà di tipo empirista. Esso contiene però anche molte altre cose: riflessioni sul tempo, sullo spazio e sul numero, ad esempio, oltre a un catalogo delle passioni umane. Si occupa anche della relazione causale e di altre relazioni, e contiene inoltre una trattazione elaborata nonché assai influente della natura dell'identità personale.

Secondo Locke ciascuno è in grado di riconoscere le idee semplici

dentro di sé senza alcun aiuto; se non potessimo farlo, nessun vocabolo ci aiuterebbe a riconoscerle. Egli, per lo meno in teoria, sostiene questo; in pratica però identifica le idee di cui sta parlando tramite le parole che le esprimono. Ammette dunque che «le nostre idee astratte e le parole generali hanno un rapporto così costante le une con le altre, che è impossibile parlare chiaramente e distintamente della nostra conoscenza, la quale consiste tutta in proposizioni, senza considerare prima la natura, l'uso e il significato del linguaggio» (S 2. 33. 19).

A questo argomento dedica quindi il libro III. Le sezioni più famose di quest'ultimo contengono l'analisi delle idee astratte e la teoria della sostanza. La mente, afferma Locke, osservando le somiglianze tra gli oggetti naturali, li ordina secondo idee generali, cui associa nomi generali. Queste idee generali, ci dice, posseggono proprietà degne di nota: l'idea generale di triangolo, per esempio, «non dev'essere né obliqua né rettangolare, né equilatera né isoscele né scalena, ma dev'essere tutte queste cose insieme e nessuna di esse» (S 4. 7. 9). Le sostanze nel mondo posseggono diversi poteri e qualità, che noi utilizziamo per definire cose di vario tipo. Le definizioni che diamo alle cose però non rivelano le loro essenze reali, bensì soltanto la loro «essenza nominale». L'unica idea che abbiamo della sostanza in generale è quella di «qualcosa di cui non sappiamo cosa sia», cui ineriscono delle proprietà.

Lungo tutto il *Saggio* incontriamo riflessioni sulla teoria della conoscenza; è però il libro IV dell'opera a essere esplicitamente dedicato al problema. Poiché le essenze reali delle cose ci sono sconosciute, degli oggetti del mondo materiale non possiamo avere un'autentica scienza, bensì soltanto una credenza probabile. Ci è dato conoscere in modo autentico la nostra esistenza e l'esistenza di Dio; possiamo invece sapere che esistono le altre cose solo a patto di rimanere entro i confini della sensazione attuale. L'amore per la verità dovrebbe trattenerci dall'accettare qualsiasi proposizione con una sicurezza maggiore di quella consentita dalle prove che abbiamo di essa: «Chiunque oltrepassa questa misura di assenso, è chiaro che non ammette la verità per amore di essa, non ama la verità per la verità, ma per qualche fine secondario» (S 4. 19. 1).

Durante l'esilio, forse nel 1685, quando re Luigi XIV revocò l'editto di Nantes che aveva garantito fino a quel momento la tolleranza nei confronti dei protestanti francesi, Locke scrisse una lettera sulla tolleranza, in latino (*Epistola de tolerantia*). In essa difendeva di fronte a un pubblico europeo – come già aveva fatto di fronte a quello inglese –, l'idea che i cristiani accogliessero un'ampia pluralità di credenze dottrinali. Nel 1688 la Gloriosa rivoluzione cacciò Giacomo II e lo sostituì con il protestante olandese Guglielmo d'Orange; in quel

periodo la monarchia inglese venne posta su nuove basi giuridiche, che comprendevano una Dichiarazione dei diritti (Bill of Rights) e un ruolo assai potenziato del parlamento. Per Locke la via era sgombra: poteva far ritorno in patria e pubblicare le opere che fino a quel momento era stato troppo pericoloso dare alle stampe. Nel 1689 e 1690 uscirono dunque i *Due trattati sul governo*, la prima edizione del *Saggio* e una versione inglese della *Lettera sulla tolleranza*. In risposta alle polemiche suscitate da quest'ultima, Locke pubblicò due ulteriori epistole sulla tolleranza, l'ultima delle quali apparve nel 1692.

Nel 1684 Carlo II lo aveva privato del finanziamento grazie a cui poteva condurre i suoi studi al Christ Church, cosicché al suo ritorno dall'esilio Locke trascorse la maggior parte del tempo a Londra. Qui ottenne diversi incarichi nell'amministrazione statale, in particolare come commissario della camera di commercio. Trovò però anche il tempo per scrivere i *Pensieri sull'educazione* (1693), due saggi sulla natura della moneta (1691 e 1695) e *La ragionevolezza del cristianesimo* (1695). La forma di cristianesimo che considerava ragionevole era di impronta assai liberale, cosicché egli dovette poi difendersi dalle critiche dei conservatori; cosa che fece in due *Giustificazioni* del suo trattato (1695 e 1697).

Tra il 1696 e il 1698 fu coinvolto in una polemica con il vescovo di Worcester, Edward Stillingfleet, il quale considerava il *Saggio* troppo razionalistico, e dunque pericoloso per l'incolumità della religione. La maggior parte di questi testi polemici fu pubblicata anonima. Tra le opere principali di Locke, soltanto il *Saggio* apparve a suo nome mentre egli era in vita.

A partire dal 1691 Locke ricevette quindi ospitalità nell'Essex, presso il castello di Oates, di proprietà di Sir Francis Masham, che aveva sposato Damaris, figlia di Ralph Cudworth, il platonico di Cambridge. Col passare degli anni Locke trascorse sempre più tempo a Oates, che divenne la sua dimora dal 1700 fino alla morte. Passò gli ultimi anni di vita, parzialmente debilitato dalla malattia, scrivendo un commento devoto, seppur critico, alle Lettere di san Paolo. Morì il 28 ottobre 1704, mentre Lady Masham gli stava leggendo i Salmi.

Charles II

Right Reverend Father in God, and Trusty,
and Welbelov'd We greet you well. Whereas
We have received information of the factious
and disloyall behaviour of ^{Locke}
one of the Students of that Our College; We
have thought fit hereby to signify Our Will
and Pleasure to you, that you forthwith
remove him from his said Students Place,
and deprive him of all the Rights and
Advantages thereto belonging. For
which this shall be your Warrant. And
so We bid you heartily Farewell. Given
at Our Court at Whitehall the 11th day
of November 1689 in the 3rd & 4th year
of Our Reigne

By his Maj^{ty} command
Gunderland

Deane & Chapter of Christ church.

Disposizioni di re Carlo II al decano e al capitolo del Christ Church per privare Locke del sussidio a lui destinato.

Pascal.

Hobbes e Locke si reputavano oppositori di Descartes, il primo mentre questi era ancora in vita, il secondo dopo la sua morte. Di fatto, come ho cercato di mostrare in questo capitolo e tenterò di fare anche nei prossimi, entrambi condividevano peraltro molti degli

assunti cartesiani di fondo. Lo stesso vale per i filosofi francesi della generazione successiva a Descartes, sia che si presentassero come critici, sia che si presentassero come continuatori della sua opera. L'esponente più illustre del primo gruppo fu Blaise Pascal; quello più illustre del secondo fu Nicolas Malebranche.

Nato nel 1623, Pascal era figlio di un funzionario reale dell'Alvernia. Bambino precoce, istruito a casa, già all'età di sedici anni pubblicò alcuni scritti sulla geometria delle sezioni coniche, e inventò un calcolatore rudimentale per aiutare il padre nelle verifiche fiscali. Fu ispiratore di una serie di esperimenti che provarono la possibilità empirica del vuoto, che era stata aprioristicamente negata da Descartes. In un periodo più tardo della sua vita, Pascal rivestì un ruolo importante nello sviluppo dello studio matematico della probabilità, e lo si può considerare come uno dei fondatori della teoria dei giochi.

Ai suoi occhi, tuttavia, la sua opera in campo fisico e matematico finiva per apparirgli una questione d'importanza secondaria. Nel 1654 aveva infatti avuto un'esperienza religiosa che lo portò a fare della devozione e della teologia i suoi interessi principali. Divenne così assiduo frequentatore di un gruppo di asceti che gravitava intorno al convento di Port-Royal, dove nel 1652 sua sorella Jacqueline si era fatta monaca. I membri del gruppo erano chiamati «giansenisti», poiché veneravano la memoria del vescovo olandese Giansenio (Cornelius Otto Jansen, 1585-1638), autore di un famoso trattato su sant'Agostino, nel quale si difendeva una versione pessimista e rigorista del cattolicesimo. Il giansenismo sottolineava la corruzione della natura umana in seguito alla caduta, e concedeva la speranza nella salvezza solo a una ristretta minoranza degli appartenenti al genere umano. Nella loro condizione attuale, agli esseri umani era impossibile obbedire a certi comandamenti divini, pur con la migliore volontà del mondo. Per il libero arbitrio vi era insomma assai poco spazio: da una parte non si poteva evitare il peccato, dall'altra era impossibile resistere alla grazia.

Nel 1653 tale dottrina venne condannata da papa Innocenzo X, ma i giansenisti combatterono una lunga battaglia di retroguardia, e la loro influenza su Pascal rimase profonda. D'accordo con la svalutazione giansenista delle capacità della natura umana dopo la caduta, Pascal era scettico circa le prerogative della filosofia, specialmente in relazione alla conoscenza di Dio. «Ridere della filosofia è veramente filosofare», scrisse una volta; quanto a Descartes, questi era «inutile e incerto» (*Pens.*, 673; 118). Avendo una concezione ristretta della libertà dell'arbitrio, i giansenisti si trovavano costantemente in guerra con i principali difensori cattolici di tale libertà, i gesuiti. Pascal prese parte alla battaglia scrivendo le *Lettere*

provinciali, un libro in cui attaccava la teologia morale gesuita in quanto eccessivamente lassa e indulgente verso i peccatori⁶. Quando morì, nel 1662, cucito nella sua giacca venne trovato un foglio su cui erano riportate queste parole: «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti».

Alla sua morte Pascal lasciò una serie di brevi annotazioni, che furono pubblicate nel 1670 come *Pensées* («Pensieri»). Era un maestro dell'aforisma, e molti dei suoi detti sono divenuti citazioni celebri: «Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi atterrisce» (*Pens.*, 233); «Il naso di Cleopatra, se fosse stato più corto, tutta la faccia della terra sarebbe stata diversa» (*Pens.*, 32); «Si morirà soli» (*Pens.*, 184). Tra quelli che più colpiscono c'è il seguente:

L'uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per stritolarlo: un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo stritolasse, l'uomo sarebbe anche allora più nobile di ciò che l'uccide, poiché egli sa di morire e la superiorità che l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla (*Pens.*, 231).

Molte di queste annotazioni erano state concepite come parte integrante di un'apologia della religione cristiana, il cui scopo era convertire i non credenti e riportare sulla retta via i credenti eccessivamente rivolti alle faccende mondane. Il progetto tuttavia non fu mai completato e gli studiosi non sono concordi circa la forma che avrebbe dovuto assumere. Nei frammenti che ci sono pervenuti ricorrono comunque due temi: la miseria dell'umanità senza Dio, e la felicità promessa dalla vita religiosa.

La miseria della nostra condizione, afferma Pascal, viene messa bene in evidenza dal dibattito che oppone gli scettici (o pirroniani) ai razionalisti (o dogmatici). I pirroniani hanno ragioni nel sostenere che «nessuno è certo, fuorché per fede, di essere sveglio o dormire», mentre i dogmatici hanno ragioni nell'affermare che «quando si parla in buona fede e sinceramente, non si può dubitare dei principî naturali». Eppure, «mancando la certezza, fuorché per fede, che l'uomo sia stato creato da un Dio buono, da un demone cattivo o a caso, rimane in dubbio se questi principî ci siano stati dati veri o falsi o incerti a seconda della nostra origine» (*Pens.*, 164). La cosa migliore che possiamo fare, se non accettiamo la rivelazione, è comunque scommettere sull'esistenza di Dio (*Pens.*, 682)⁷.

La natura umana, per come la conosciamo, è una ridda di contraddizioni. Possediamo l'ideale della verità, eppure conosciamo soltanto falsità. Bramiamo la felicità, e non possiamo raggiungerla. L'uomo è qualcosa di mostruoso: «quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio, giudice di tutte le cose, debole verme

di terra, depositario del vero, cloaca d'incertezza e di errore, gloria e rifiuto dell'universo» (*Pens.*, 164). Pascal sembra anticipare il *Saggio sull'uomo* di Pope:

Un Caos di pensiero e passione confusi,
da sé ingannato o disingannato, pure;
creato a metà per elevarsi, a metà per cadere;
grande signore di tutte le cose, e tuttavia di tutte le cose preda;
solo giudice del Vero, lanciato in un infinito errare;
onore, zimbello ed enigma del mondo! (Pope 2, vv. 13-18)⁸.

La soluzione a un tale enigma è contenuta nella dottrina cristiana della Caduta. È chiaro come il sole che la condizione umana è duplice. Se gli uomini non fossero mai stati corrotti, avrebbero goduto, nel loro stato innocente, sia della verità sia della felicità. Se invece non fossero mai stati altro che corrotti, non avrebbero alcuna nozione di verità né di felicità. Ma la Caduta, che è la chiave per comprendere noi stessi, è uno degli insegnamenti più sconvolgenti per la ragione:

Cosa vi è di più contrario alle regole della nostra miserabile giustizia, che la dannazione eterna di un bimbo incapace di volere, per un peccato in cui sembra avere ben poca parte, essendo stato commesso seimila anni prima che egli esistesse? Nulla certamente ci urta più rudemente di questa teoria. Eppure, senza questo mistero più incomprensibile di ogni altro, noi siamo incomprensibili a noi stessi (*Pens.*, 164).

Tuttavia, se da una parte la ragione si ribella all'idea della Caduta, dall'altra è in grado di provarne la verità. Il punto da cui muovere non è altro che la miseria umana:

La grandezza dell'uomo è così evidente, che la si deduce persino dalla sua miseria. Infatti ciò che negli animali è natura, noi nell'uomo la chiamiamo miseria. Con ciò riconosciamo che, essendo oggi la sua natura uguale a quella degli animali, egli è decaduto da una natura migliore, un tempo a lui propria. Infatti, chi si sente sfortunato di non essere re, se non un re spodestato? (*Pens.*, 149).

Anche se credeva che soltanto la fede potesse condurci alla verità salvifica e che solo la grazia potesse darci una felicità durevole, nei suoi scritti filosofici Pascal non è poi quel nemico della ragione che spesso ci viene presentato. Certo, il suo aforisma più celebre recita: «Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce» (*Pens.*, 682); ma se studiamo l'utilizzo che egli fa della parola «cuore» possiamo vedere che egli, nel dire così, non sta affatto ponendo il sentimento al di sopra della razionalità, bensì sta contrapponendo il ragionamento intuitivo a quello deduttivo: nel senso per cui si suol dire, ad esempio, che impariamo le tavole matematiche *par cœur*, cioè a memoria. Lo si

può constatare quando Pascal ci dice che è il cuore a insegnarci i fondamenti della geometria. Da questo punto di vista, dunque, egli non era affatto in conflitto con il razionalismo cartesiano.

Malebranche.

Nicolas Malebranche, figlio di uno dei segretari di Luigi XIV, nacque nel 1638, l'anno successivo alla pubblicazione del *Discorso sul metodo* da parte di Descartes. Nel 1664, all'età di ventisei anni, fu ordinato prete della congregazione dell'Oratorio francese, fondata dal cardinale Pierre de Bérulle, mecenate di Descartes; lo stesso anno si imbatté nel *Trattato sull'uomo*, opera cartesiana che era stata pubblicata postuma. Rimase a tal punto rapito da quel libro da provare, ci dice il suo biografo, «palpitazioni del cuore così violente da obbligarlo a posare il libro a frequenti intervalli». Divenne il più entusiasta fra tutti i cartesiani, e dedicò la sua vita alla ricerca di idee chiare e distinte.

Tra il 1674 e il 1675 pubblicò la sua opera filosofica più significativa, *La ricerca della verità*, e nel 1688 compendì il proprio sistema nei *Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte*. I restanti scritti furono per la maggior parte opere di polemica teologica, a cominciare dal *Trattato della natura e della grazia* del 1680. Entrò in conflitto con quasi tutti i teologi dell'epoca, litigando con Arnauld sul tema della grazia e con Fénelon circa il modo corretto di amare Dio: il suo *Trattato* fu così messo all'indice nel 1690. Poco prima della morte, avvenuta nel 1715, si ritrovò oggetto d'una polemica di John Locke, pubblicata postuma.

Le concezioni circa la sensazione, l'immaginazione, l'intelletto e la volontà esposte nell'opera di Malebranche coincidono essenzialmente con quelle di Descartes. La novità principale è una spiegazione dell'associazione delle idee in termini di connessioni tra fibre nel cervello. Alcuni di questi collegamenti sono innati: sin dalla nascita, ad esempio, la fibra cerebrale che corrisponde all'idea di un precipizio scosceso risulta legata alla fibra che corrisponde all'idea della morte. Altre reti di collegamento invece vengono create dall'esperienza: se partecipi a un qualche avvenimento di portata storica, per esempio, nel cervello si creerà un nesso che collegherà insieme, da quel momento in poi, le persone, i tempi e i luoghi dell'evento (*RdV* 2. 1. 5).

Malebranche ammetteva il dualismo cartesiano: le menti erano sostanze pensanti, mentre l'essenza della materia era l'estensione. Cercò tuttavia di migliorare la spiegazione cartesiana della relazione mente-corpo, a lungo riconosciuta come l'anello più debole del sistema di Descartes. In modo più coerente di quest'ultimo, sostenne

che se la mente era puro pensiero e la materia pura estensione, allora nessuna delle due poteva agire sull'altra. La mente e il corpo funzionano in parallelo, ma non interagiscono tra di loro. «Mi sembra certissimo che la volontà degli spiriti non è capace di muovere il più piccolo corpo di questo mondo; infatti, evidentemente, non sussiste necessario legame fra la nostra volontà, per esempio, di muovere il nostro braccio, e il movimento del nostro braccio» (RdV 6. 2. 3). Certo, il mio braccio si muove *quando* voglio, ma non *perché* voglio. Se fossi veramente io a muovere il braccio saprei in che modo lo faccio; invece non sono in grado di spiegare neppure come riesco ad agitare le dita.

Se però non sono io che muovo il mio braccio, chi è a farlo? Dio, risponde Malebranche. Dio è l'unica vera causa. Sin dall'eternità egli ha voluto tutto ciò che deve accadere, nel tempo in cui deve accadere. Volle pertanto l'atto della mia volontà e il movimento simultaneo del mio braccio. Il mio volere non è una causa, ma fornisce soltanto l'occasione a Dio per operare la causazione. (Per questo motivo il sistema di Malebranche viene chiamato «occasionalismo»). Non solo le menti sono incapaci di agire sui corpi; ma neppure i corpi stessi possono agire su altri corpi. Quando due corpi si scontrano e si allontanano l'uno dall'altro, quello che accade realmente è che Dio vuole che ciascuno di essi sia al posto appropriato nel momento appropriato. «È contraddittorio quindi che un corpo possa muovere un altro corpo» (CM 7. 10).

Le menti non possono agire sui corpi, e i corpi non possono agire sui corpi; ma possono i corpi agire sulle menti? Di solito ci immaginiamo che le nostre menti si nutrano costantemente, per mezzo dei sensi, di informazioni provenienti dal mondo esterno. Malebranche nega però che le nostre idee provengano dai corpi che esse rappresentano, e nega anche che le idee siano una nostra creazione. Esse provengono direttamente da Dio; lui solo è capace di agire causalmente sui nostri intelletti. Se mi pungo il dito con un ago, il dolore non proviene dall'ago: è causato direttamente da Dio (CM 6). In lui vediamo tutte le cose: egli è l'ambiente in cui vivono le menti, proprio come lo spazio è il luogo in cui sono situati i corpi. Fu in particolare questa dottrina a provocare l'indignazione di Locke.

Molti pensatori cristiani, da sant'Agostino in poi, avevano sostenuto che gli esseri umani vedono le verità eterne e le leggi morali contemplando in qualche modo le idee nella mente di Dio. Affermando ciò, Malebranche poté richiamarsi ad autorità prestigiose. Era però una novità sostenere che la nostra conoscenza dei mutevoli oggetti materiali dipendesse direttamente dall'illuminazione divina. Dio, dopotutto, non è di per sé né materiale né mutevole: tutto quello che si può vedere in lui è l'idea pura dell'estensione intellegibile. Ma

come si può, dalla contemplazione dell'eterno archetipo divino dell'estensione, ricavare una qualche conoscenza circa la storia contingente dei corpi che si muovono e mutano intorno a noi?

Malebranche risponde che, vedendo l'archetipo dell'estensione, acquisiamo anche la consapevolezza di tutte le leggi della fisica cartesiana, le quali governano l'andamento del mondo materiale. Affinché tutto ciò sia sufficiente per predire l'effettivo cammino dell'universo, le leggi debbono soddisfare due condizioni: devono essere leggi semplici e generali. Questo è il tema del *Trattato della natura e della grazia*.

Dio, scoprendo nei tesori infiniti della sua sapienza una infinità di mondi possibili come conseguenze necessarie delle leggi del movimento che poteva istituire, s'è determinato a creare quello che avrebbe potuto essere prodotto e conservato con le leggi le più semplici e che doveva essere il più perfetto in rapporto alla semplicità delle vie necessarie alla sua produzione o alla sua conservazione (TNG, 78).

Secondo Malebranche, per spiegare tutti i fenomeni fisici bastano due semplici leggi del moto: la prima afferma che i corpi in movimento tendono a proseguire il loro moto in linea retta; la seconda che, quando due corpi si urtano, il loro moto si ripartisce fra quei due corpi proporzionalmente alla loro grandezza.

Credere nella semplicità e generalità delle leggi fondamentali permette a Malebranche di risolvere non solo il problema della nostra conoscenza del mondo esterno, ma anche quello morale della presenza del male tra le creature di un Dio buono. Dio avrebbe potuto fare un mondo più perfetto di quello in cui viviamo; avrebbe potuto far sí che la pioggia, che rende la terra feconda, cadesse con più regolarità sulle terre coltivate anziché nel mare, dove non assolve a scopo alcuno. Per farlo però avrebbe dovuto modificare la semplicità delle leggi. Inoltre, una volta che queste siano stabilite, sarebbe indegno di Dio cercare di aggiustarle; le leggi debbono essere generali non soltanto per tutti i luoghi, ma anche per tutti i tempi.

Se la pioggia cade su certe terre e il sole ne brucia altre; se un tempo favorevole alle messi è seguito da una grandine che le devasta; se viene al mondo un bambino con la testa deforme e inutile, che si alza sopra il suo petto e lo rende infelice, non è che Dio abbia voluto queste cose per mezzo di volontà particolari. È che egli ha stabilito delle leggi della comunicazione dei movimenti di cui questi effetti sono conseguenze necessarie (TNG, 81).

Dio non ama i mostri, né ideò le leggi di natura allo scopo di generarli: è solo che non fu in grado, con leggi ugualmente semplici, di fare un mondo più perfetto di questo. La chiave per comprendere il

problema del male sta dunque nel prendere consapevolezza del fatto che Dio agisce per mezzo di leggi generali, non di volizioni particolari.

Si tratta ancora una volta di idee che piú tardi verranno riassunte nel *Saggio sull'uomo* di Pope. Siamo tentati, dice Pope, di considerare la natura come progettata per i nostri vantaggi individuali. A questo punto però sorge un'obiezione, cui viene fornita una risposta:

Ma non si scosta la natura da questo benevolo fine
quando dal sole ardente livide morti discendono,
quando terremoti inghiottono e tempeste spazzano via
città ridotte a tombe e intere nazioni nel profondo sospingono?
«No, si risponde, la prima onnipotente Causa
non agisce secondo leggi parziali ma generali» (Pope 1, vv. 140-45)⁹.

La dottrina di Malebranche secondo cui Dio agisce mediante leggi di natura generali anziché attraverso singoli atti provvidenziali causò l'irritazione dei teologi, che la consideravano incompatibile con i racconti biblici e tradizionali del verificarsi dei miracoli. L'errore venne reputato abbastanza pernicioso da essere condannato nel 1683 dal piú grande predicatore dell'epoca, il vescovo Bossuet, durante la sua orazione funebre per la regina Maria Teresa di Francia.

Spinoza.

Nel frattempo, nell'Olanda protestante, un filosofo ebreo aveva sviluppato le idee di Descartes in maniera ancor piú audace di Malebranche. Baruch Spinoza era nato ad Amsterdam nel 1632, da una ricca famiglia di mercanti, emigrata dal Portogallo alla fine del secolo precedente. Suo padre, Miguel Spinoza, membro rispettato della comunità ebraica, fece in modo che Baruch imparasse l'ebraico e acquisisse familiarità con la Bibbia e il Talmud presso la scuola rabbinica locale. Quando Miguel morì, nel 1654, Baruch ne rilevò l'attività commerciale assieme al fratello Gabriel; nutriva però un interesse assai maggiore per la speculazione filosofica e teologica. Fin dall'infanzia parlava portoghese, spagnolo e olandese; ora imparò il latino da un medico cristiano, Franciscus Van den Enden, che lo introdusse agli scritti di Descartes ed esercitò una notevole influenza sullo sviluppo del suo pensiero.

Durante l'adolescenza Spinoza si era fatto scettico nei confronti della teologia ebraica, e col passaggio all'età adulta abbandonò buona parte della pratica religiosa dell'ebraismo. Nel 1656 fu scomunicato dalla sinagoga, e agli ebrei devoti fu proibito parlargli, scrivergli, o trovarsi con lui sotto lo stesso tetto. Imparò allora da solo a molare lenti, fabbricando occhiali e altri strumenti ottici. Questa professione gli lasciava il tempo libero e l'opportunità di dedicarsi alla

riflessione scientifica e alla ricerca; lo rese inoltre il primo filosofo, dall'antichità, a essersi guadagnato da vivere col lavoro delle proprie mani.

Nel 1660 lasciò Amsterdam per trasferirsi nel villaggio di Rijnsburg, nei pressi di Leida. Lo stesso anno a Londra veniva fondata la Royal Society. Poco tempo dopo la fondazione il segretario Henry Oldenburg gli scrisse invitandolo a un carteggio filosofico sui sistemi cartesiano e baconiano. La Royal Society, gli disse, era un collegio filosofico in cui «attendiamo alacremenente, per quanto ce lo consentano i mezzi, a esperimenti e osservazioni e ci applichiamo alla compilazione della Storia delle Arti meccaniche» (*Ep.*, 3).

Un viaggiatore olandese che visitò Rijnsburg nel 1661 riferì che nel villaggio viveva

qualcuno che da ebreo era diventato cristiano, e ora era quasi ateo. Non si interessa dell'Antico Testamento. Il Nuovo Testamento, il Corano e le favole di Esopo avrebbero, a detta sua, lo stesso peso. Ma per il resto quest'uomo si comporta assai sinceramente e vive senza far del male alle altre persone, e si dedica alla costruzione di telescopi e microscopi¹⁰.

Non ci sono prove che dopo la scomunica Spinoza sia diventato cristiano, ma nei suoi scritti sulla religione egli in effetti pone Gesù al di sopra dei profeti ebrei.

In questo periodo aveva già cominciato a scrivere il suo primo libro, un trattato sul perfezionamento dell'intelletto (*Tractatus de intellectus emendatione*), che non portò mai a termine, e che venne pubblicato soltanto dopo la sua morte. Il testo assomiglia al *Discorso sul metodo* di Descartes, in quanto narra di una conversione intellettuale e delinea un programma di ricerca. Probabilmente fu sempre in questo periodo che Spinoza scrisse anche un trattato in olandese destinato a circolazione privata, il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, che è stato scoperto soltanto nel 1851.

Nel 1663 pubblicò un'austera esposizione «in forma geometrica» dei *Principî della filosofia* di Descartes. Descartes stesso aveva lodato i meriti del metodo geometrico, che consisteva nel dedurre verità a partire da definizioni e assiomi. Nella sua risposta al secondo gruppo di obiezioni alle *Meditazioni* aveva enunciato dieci definizioni, cinque postulati e dieci assiomi, muovendo dai quali aveva dimostrato quattro proposizioni, che stabilivano l'esistenza di Dio e la reale distinzione tra la mente e il corpo (*OFD* II, 148-57). Per parte sua, Spinoza aveva ulteriormente sviluppato questo modo di procedere, insegnando la filosofia cartesiana a un allievo privato; su richiesta di un amico, il dottor Lodewijk Meyer dell'Università di Leida, elaborò gli appunti del proprio dettato ricavandone una formalizzazione completa dei primi due libri dei *Principî*.

Spinoza riprese e ampliò dunque l'insieme di definizioni e di assiomi di Descartes, dimostrando cinquantotto proposizioni. La prima di esse recita: «Non possiamo essere certi di nessuna cosa, finché non sappiamo di esistere»; l'ultima invece è: «Se un corpo, sia A, può essere mosso in una qualsiasi direzione da una forza piccola a piacere, quel corpo è necessariamente circondato da corpi che si muovono tra loro alla stessa velocità» (OS, 401; 515). L'esposizione è generalmente molto fedele ai *Principî*, ma nella prefazione alla versione pubblicata Meyer metteva in guardia il lettore dal ritenere che le opinioni di Spinoza coincidessero in tutto e per tutto con quelle di Descartes. Spinoza, ad esempio, aveva già preso le distanze dalla filosofia cartesiana della mente: non credeva che intelletto e volontà fossero tra loro distinti, né riteneva che gli esseri umani godessero di quel grado di libertà loro attribuito da Descartes (*Ep.*, 8). Inoltre, in un'appendice all'esposizione geometrica, intitolata *Pensieri di metafisica*, si trovava la presentazione di diversi punti salienti della filosofia che egli andava nel frattempo elaborando.

Nel 1663 Spinoza si trasferì a Voorburg, vicino all'Aia, dove nel 1665 ricevette la visita dell'astronomo Christiaan Huygens, con cui discettò di microscopi e telescopi, facendo anche alcune osservazioni del pianeta Giove. Ancora nel 1665 decise di scrivere un'apologia per giustificare il suo abbandono dell'ebraismo: questa si accrebbe, fino a divenire un'opera più generale di esegesi biblica e di teoria politica, il *Trattato teologico-politico*, che venne pubblicato anonimo nel 1670.

Sulla base di un'attenta analisi dei testi, il *Trattato* giunge alla conclusione che la Bibbia ebraica, per come ci si presenta, è una raccolta di testi compilata non prima del v secolo d.C., a partire da materiale più antico. Non ci fu alcun canone di libri sacri fino al periodo dei Maccabei, ed è dunque sciocco considerare Mosè come l'autore del Pentateuco e Davide come l'autore di tutti i Salmi (*TTP*, 236). È evidente che gli scrittori sacri erano uomini ignoranti, figli del proprio tempo e della propria terra, pieni di pregiudizi di ogni tipo. Se un profeta faceva il contadino, nelle sue visioni non mancavano dei buoi; se era un cortigiano, ecco che in visione gli appariva un trono. «Dio non ha uno stile proprio di esposizione, ma, a seconda dell'erudizione e delle doti del profeta, è ora forbito, ora conciso, ora severo, ora rozzo, ora prolisso, ora oscuro» (*TTP*, 52).

I difetti dei profeti non impedirono loro peraltro di compiere la propria missione, la quale non era di insegnarci la verità, bensì di esortarci all'obbedienza. È assurdo cercare nella Bibbia informazioni scientifiche; chiunque lo faccia crederà che il sole ruoti attorno alla terra, e che il valore di π sia 3. La scienza e la Scrittura hanno invece funzioni differenti, e nessuna delle due è superiore all'altra; la teologia non è tenuta a servire la ragione, né la ragione a servire la teologia

(*TTP*, 359). In che modo intendere un certo passo della Bibbia va stabilito soltanto esaminando il contesto biblico stesso: dal fatto che un'affermazione è irragionevole non si può concludere che essa sia intesa in maniera metaforica. Dio è l'autore della Bibbia solo nel senso che il messaggio fondamentale che essa contiene – amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi – è la vera religione, comune tanto all'Antico quanto al Nuovo Testamento. Gli ebrei erano stati il popolo prescelto da Dio soltanto nel periodo in cui vissero in Israele, sotto una speciale forma di governo: «perciò, gli ebrei non hanno oggi alcun motivo di ritenersi superiori agli altri popoli» (*TTP*, 92).

Se credi a tutti i racconti della Bibbia, ma non ne cogli il messaggio, potresti proprio allo stesso modo leggere Sofocle o il Corano. D'altra parte, un uomo che vive una vita vera e retta, per quanto possa essere ignorante della Bibbia, «è senz'altro beato, e ha realmente in sé lo spirito di Cristo» (*TTP*, 136). La Bibbia tuttavia non dovrebbe costituire un ostacolo, una volta compreso il modo in cui leggerla. Gli ebrei, afferma Spinoza, non fanno menzione delle cause secondarie, e invece riferiscono tutte le cose al divino: per esempio, se guadagnano dei soldi in un affare, dicono che è stato Dio a procurarglieli. Pertanto, quando la Bibbia dice che Dio spalancò le porte dei cieli, ciò significa solo che è piovuto intensamente, e quando Dio dice a Noè che porrà il suo arcobaleno sulle nubi, ciò «non è altro a sua volta se non la rifrazione e la riflessione dei raggi solari che gli stessi raggi subiscono nelle goccioline d'acqua» (*TTP*, 160).

Il *Trattato* argomenta con prudenza e si esprime con garbo. Richiamando l'attenzione critica sui generi letterari contenuti nella Scrittura, Spinoza stava semplicemente anticipando quello che i devoti protestanti diranno nel XIX secolo («La Bibbia va letta come un qualunque altro libro») e quelli cattolici ripeteranno nel XX (l'interprete della Bibbia deve «risalire con lo spirito a quei secoli remoti dell'Oriente»). Malgrado ciò, una simile interpretazione liberale dell'Antico Testamento sollevò un nugolo di proteste, provenienti non solo dagli ebrei, ma anche dai calvinisti olandesi, i quali condannarono l'opera in diversi sinodi. Altri contemporanei, invece, ammirarono il libro, e quando il nome del suo autore si diffuse, questo diede a Spinoza una fama internazionale.

Ne seguì l'offerta, da parte dell'elettore palatino, di una cattedra di filosofia all'Università di Heidelberg, nel 1673. «Avrete la più ampia libertà di filosofare», promise il segretario dell'elettore, «della quale il principe confida che non abuserete allo scopo di perturbare la religione pubblicamente professata». Spinoza però era diffidente, e declinò cortesemente l'offerta:

Se volessi dedicarmi all'educazione dei giovani, dovrei in primo luogo rinunziare a fare della filosofia. In secondo luogo, non so entro quali

limiti debba intendersi compresa quella libertà di filosofare, perché io non sembri voler perturbare la religione pubblicamente costituita (*Ep.*, 48).

Egli dunque non rivestí mai una carica accademica, né mai si sposò. Continuò a vivere una vita ritirata, ma relativamente agiata, accogliendo di tanto in tanto gli studiosi che venivano a fargli visita per tributargli il loro rispetto, tra cui Gottfried Wilhelm von Leibniz, nel 1676. Lavorò tranquillamente alla sua opera maggiore, l'*Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*. La concluse intorno al 1675 e portò il testo ad Amsterdam con l'intenzione di darlo alle stampe; gli amici però lo avvertirono che, se lo avesse fatto, avrebbe potuto rischiare la persecuzione come ateo. Ripose allora il libro nel cassetto, e incominciò a lavorare a un *Trattato politico*, che al pari di diversi altri progetti, rimase incompleto alla sua morte. Morì di tisi nel 1677, una malattia in parte dovuta all'inalazione della polvere di vetro – un rischio professionale tipico per un molatore di lenti. L'anno della sua morte venne pubblicato un volume di opere postume, che comprendeva l'*Etica*, il *Trattato politico*, oltre al precedente trattato sull'*Emendazione dell'intelletto* e a un certo numero di lettere. Nel giro di dodici mesi tale volume fu bandito dagli Stati Olandesi.

L'*Etica* esponeva il sistema di Spinoza nel modo in cui in precedenza egli aveva presentato il sistema di Descartes, ossia prendendo a modello la geometria euclidea. L'opera è suddivisa in cinque parti: «Dio», «Natura e origine della mente», «Origine e natura degli affetti», «La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti», «La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana». Ciascuna parte si apre con una serie di definizioni e di assiomi, e prosegue fornendo delle dimostrazioni formali di diverse proposizioni; ciascuna di esse è numerata, non contiene nulla – così almeno siamo invitati a credere – che non segua logicamente dagli assiomi e dalle definizioni, e si conclude con un Q.E.D.¹¹. Il metodo geometrico non può tuttavia considerarsi un metodo espositivo pienamente riuscito. Le dimostrazioni spesso permettono di comprendere le conclusioni solo in maniera limitata; al massimo, esse costituiscono un insieme di rimandi ipertestuali ad altri passi dell'*Etica*. Il nucleo filosofico non di rado è compresso negli scolii, nei corollari e nelle appendici.

È indubbio comunque che Spinoza stesse facendo del suo meglio per rendere la propria filosofia completamente chiara, priva di assunti taciti e costituita da null'altro che connessioni logiche tra una proposizione e quella successiva. Benché l'abito euclideo spesso vesta un po' stretto, l'opera rimane comunque geometrica in un senso più profondo: essa cerca di spiegare l'intero universo in termini di concetti e di relazioni padroneggiabili da uno studente di geometria elementare. Se tale progetto in ultima istanza fallisce, la colpa non è

del filosofo, ma dipende dalla natura della filosofia stessa.

Come mostrano i titoli delle sue varie parti, l'opera si occupa di molte altre cose oltre all'etica in senso stretto. Il libro I è al contempo un trattato di metafisica e di teologia naturale: espone una teoria riguardante la natura della sostanza che è anche un argomento ontologico dell'esistenza di Dio. Laddove per Descartes c'erano due tipi fondamentali di sostanza, mentale e materiale, per Spinoza c'è solo un'unica sostanza (che può essere chiamata «Dio» o «Natura»), la quale possiede sia l'attributo del pensiero sia quello dell'estensione. La mente e il corpo umani, quindi, non appartengono a due mondi differenti: la mente, come viene spiegato nel libro II, è l'uomo considerato in quanto modo dell'attributo del pensiero; il corpo invece è l'uomo considerato in quanto modo dell'attributo dell'estensione. Mente e corpo sono inseparabili: la mente umana, di fatto, è semplicemente l'idea del corpo umano. Su queste basi, Spinoza costruisce una teoria del conoscere che prevede tre livelli della conoscenza: immaginazione, ragione e intuizione¹².

È nel libro III che viene affrontato l'argomento che dà il titolo all'opera. Gli esseri umani, come tutti gli altri esseri, si sforzano di perseverare nel loro essere e di respingere tutto ciò che minaccia di distruggerli. Negli uomini, la coscienza di tale impulso o appetito è il desiderio o cupidità; quando l'impulso opera liberamente proviamo piacere o letizia; quando invece viene ostacolato proviamo dolore o tristezza. Tutte le emozioni complesse degli uomini derivano da queste passioni (o affetti) fondamentali di cupidità, letizia e tristezza. I nostri giudizi intorno al bene e al male, e quindi le nostre azioni, risultano determinati dai nostri desideri e dalle nostre avversioni; ma gli ultimi due libri dell'*Etica* ci insegnano come evitare l'asservimento alle passioni (in cui consiste la schiavitù umana) mediante la comprensione intellettuale di esse (e in ciò sta la libertà umana).

La chiave per riuscirci è la distinzione delle emozioni in attive e passive. Le emozioni passive o passioni, come la paura e la rabbia, sono generate da forze esterne; le emozioni attive sorgono invece dalla comprensione che la mente ottiene della condizione umana. Non appena possediamo un'idea chiara e distinta di un'emozione passiva, essa diviene un'emozione attiva; e la sostituzione delle emozioni passive con quelle attive è la strada che porta alla liberazione. In particolare, dobbiamo abbandonare la passione della paura, specialmente la paura della morte. «L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte; e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita» (*Eth.* 4. 151; OS, 1527).

Paradossalmente la liberazione morale dipende dal prendere consapevolezza della necessità di tutte le cose. Cesseremo di provare odio verso gli altri quando realizzeremo che le loro azioni sono

determinate dalla natura. Contraccambiare l'odio non farà che aumentarlo; ricambiarlo con l'amore invece lo sconfiggerà. Ciò che dobbiamo fare è assumere la prospettiva superiore di Dio su tutto il disegno naturale e necessario delle cose, guardandolo «sotto una certa specie di eternità» (*Eth.* 2. 44, *cor.* 2, *dim.*; OS, 1295)¹³.

Da un punto di vista storico, si può considerare il sistema spinoziano unico nel suo genere, da diverse prospettive, tra loro differenti. Volendo, potremmo porre la sua teoria della sostanza in relazione con quella di Locke. Tanto Locke quanto Spinoza si disfano della nozione aristotelica di sostanza: per Locke le sostanze individuali svaniscono, riducendosi virtualmente a un nulla; per Spinoza, viceversa, la sostanza si espande al punto che è un'unica sostanza ad abbracciare l'intero universo. Se invece prendiamo come termine di paragone Descartes, si può dire che Spinoza superò Malebranche nel trarre le dovute conseguenze dai presupposti cartesiani. Malebranche era giunto alla conclusione che Dio era l'unico agente nell'universo; Spinoza andò oltre, affermando che Dio era la sola e unica sostanza. Tuttavia, quando Spinoza afferma che questa singola sostanza è «Dio o Natura» (*Deus sive Natura*), egli si sta dichiarando panteista o ateo? L'espressione è stata intesa, con buone ragioni, ora come l'affermazione che «Dio» è semplicemente un termine cifrato per indicare l'ordine che regna nell'universo naturale, ora come l'espressione del fatto che quando gli scienziati parlano della «Natura» stanno sempre parlando di Dio.

Per la filosofia, il XVII secolo rappresenta l'epoca della rivolta contro Aristotele, una rivolta che Spinoza portò ai limiti estremi. Il tratto peculiare dello scolasticismo aristotelico consisteva nell'operare distinzioni, ricorrendo a coppie di concetti al fine di spiegare l'essere umano e il mondo materiale: atto e potenza; forma e materia; disposizione e attività; intelletto e volontà; potenze razionali e potenze naturali; cause formali e cause finali. Spinoza fece crollare tutti questi distinguo. Del repertorio aristotelico egli non ci lascia che la distinzione tra sostanza e accidente, mentre dell'armamentario scolastico a rimanere è unicamente la distinzione tra essenza ed esistenza. Spinoza applica queste distinzioni una volta, e una volta soltanto, al fine di delineare la relazione tra finito e infinito. Il suo sistema si trova nel punto più distante possibile dall'aristotelismo medievale di un Tommaso d'Aquino.

Paradossalmente, Spinoza e Aristotele si incontrano in un punto soltanto – che però è il più elevato di tutti. L'amore intellettuale di Dio, che nell'ultimo libro dell'*Etica* Spinoza presenta come l'attività umana più elevata, somiglia molto alla contemplazione beata del divino che Aristotele, nel libro X dell'*Etica nicomachea*, considera come il sommo fattore che costituisce il benessere umano. In entrambi i casi,

l'attività estatica cui siamo esortati è tuttavia parsa elusiva e sfuggente ai pensatori successivi.

Spesso si guarda alla filosofia di Spinoza come alla più stravagante forma di razionalismo. Egli peraltro non formulò il proprio sistema in termini euclidei semplicemente per chiarire le relazioni logiche tra le varie tesi che compongono il sistema stesso: ai suoi occhi, quelle successioni costituivano il nesso capace di tenere assieme l'universo. Spinoza non faceva infatti distinzione tra connessioni logiche e connessioni causali: per lui, l'ordine e la connessione delle idee erano identici all'ordine e la connessione delle cose. Nonostante ciò, un arcirazionalista come lui finì per esercitare una profonda influenza nel corso del romanticismo. Il poeta romantico tedesco Novalis evocò Spinoza come «uomo intossicato da Dio», e in questo modo lo fece amare, più tardi, da Kierkegaard. A Somerset, nel 1797, Wordsworth e Coleridge discettevano abitualmente della sua filosofia, e a causa dei loro crucci spinoziani una volta rischiarono quasi l'arresto: un informatore del governo, inviato a controllare se quei due poeti non fossero agenti francesi rivoluzionari, fu sconcertato nell'udirli per caso riferirsi a una certa... spia di nome Noza (*Spy Noza*)¹⁴.

L'identificazione di Dio e Natura lasciò traccia nei versi che i due poeti composero in quel periodo. Wordsworth descrisse se stesso come un devoto fedele al culto della Natura, e nella sua poesia del 1798, *Versi composti ad alcune miglia dall'abbazia di Tintern*, scriveva:

E ho sentito
una presenza che mi turbava con la gioia
d'elevati pensieri, un senso sublime
d'un qualcosa d'ancor più profondamente infuso
la cui dimora è il fuoco del sole declinante,
l'oceano ricurvo, l'aria vivente
e il cielo azzurro e, nella mente dell'uomo,
un moto ed uno spirito che s'imprimono
in ogni essere pensante e in ogni cosa pensata,
e permeano il tutto (vv. 94-103)¹⁵.

Nello stesso anno Coleridge, in *Gelo a mezzanotte*, predicava per il figlio appena nato una vita in mezzo alle bellezze di laghi dalle rive sabbiose e di ripide montagne:

E vedrai tu, così, allora,
e udrai le amabili forme e i chiari suoni
di quel linguaggio eterno che il tuo Dio
pronuncia, che dall'eternità se stesso
rivela nel tutto e ogni cosa in se stesso (vv. 58-62)¹⁶.

Leibniz.

Gottfried Wilhelm Leibniz visse a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo. I primi cinquantaquattro anni di vita li trascorse nel XVII, ma fu in quello successivo che egli scrisse e pubblicò le sue opere filosofiche principali. Molti dei suoi testi più significativi, a dire il vero, non furono pubblicati se non postumi, talvolta molto tempo dopo la sua morte. Leibniz non era uno scrittore sistematico, e gli storici della filosofia hanno faticato molto per ricostruire un sistema vasto e coerente a partire da brevi pamphlet, scritti occasionali e appunti frammentari. La grandezza del suo intelletto tuttavia non è mai stata messa in discussione, e molti filosofi successivi hanno riconosciuto il loro debito nei suoi confronti.

Nato nel 1646, Leibniz era figlio di un professore di filosofia dell'Università di Lipsia, il quale era morto quando Gottfried aveva sei anni. Questi trascorse buona parte della sua infanzia nella biblioteca lasciata dal padre, leggendo in maniera precoce e vorace. Da adulto si dimostrò fra i filosofi più eruditi mai vissuti. I suoi interessi erano vasti, e includevano la letteratura, la storia, il diritto, la matematica, la fisica, la chimica e la teologia. A partire dai tredici anni, comunque, la logica e la filosofia divennero la sua passione principale. Già nella prima adolescenza, ci dice, trovava la lettura di Suárez facile come quella di un racconto, e durante le sue passeggiate era solito paragonare, pensando fra sé, i meriti opposti dell'aristotelismo e del cartesianesimo.

Nel 1661 si iscrisse all'Università di Lipsia. Dopo aver ottenuto il titolo di baccelliere nel 1663, con una dissertazione scolastica sul principio di individuazione (*G IV*, 15-26), si trasferì dapprima a Jena per studiare matematica, e poi ad Altdorf per studiare diritto. All'età di diciannove anni, come attività *a latere*, pubblicò un piccolo trattato logico, il *De arte combinatoria*, in cui apportava alcuni miglioramenti alla sillogistica aristotelica comunemente diffusa e proponeva un metodo per rappresentare i concetti geometrici mediante una codificazione aritmetica. Sperava che il suo metodo per risolvere i termini complessi in termini semplici avrebbe portato a una logica deduttiva della scoperta: cosa che fino a quel momento era sfuggita ai logici (*SLL I*, 5-61).

Nel 1667 conseguì il dottorato ad Altdorf, con una tesi sui «Casi controversi nel diritto». Gli venne offerta una cattedra, ma preferì proseguire la carriera di uomo di corte e diplomatico. Entrò così al servizio dell'arcivescovo di Magonza Schönborn, uno degli elettori del Sacro Romano Impero. A lui dedicò le successive pubblicazioni accademiche: progetti di razionalizzazione del diritto tedesco e un nuovo metodo per l'insegnamento della giurisprudenza. Su consiglio dell'arcivescovo ripubblicò un trattato dimenticato del XV secolo che accusava la filosofia scolastica; non senza allegarvi, però, la propria

difesa di Aristotele contro Descartes (G IV, 129-76; SFL I, 132-48). In qualità di protestante attivo in una corte cattolica, scrisse anche un certo numero di opere teologiche di stampo ecumenico, concentrandosi sulle dottrine comuni a tutte le confessioni cristiane (SFL I, 125-31).

Nel 1672 venne inviato in missione a Parigi, per convincere Luigi XIV ad assumere la guida di una crociata in Egitto. Dal punto di vista diplomatico il viaggio fu un fallimento, ma da quello filosofico risultò alquanto fecondo. In quell'occasione incontrò Arnauld e Malebranche, e avviò un'attenta lettura di Descartes e Gassendi. Per un certo periodo fu attratto dall'atomismo e dal materialismo di quest'ultimo: una breve passione di cui più tardi si sarebbe rammaricato. «Quando ero ragazzo», scrisse nel 1716, «inclinavo anch'io per il vuoto e gli atomi; ma la ragione mi riportò indietro» (SFL III, 508). L'anno successivo, sempre in occasione di una visita diplomatica, questa volta a Londra, venne presentato a Boyle e a Oldenburg. Illustrò un modello di macchina calcolatrice agli altri affiliati della Royal Society, che ne furono abbastanza impressionati, tanto da accoglierlo fra i loro membri. Tornò quindi a Parigi e vi rimase fino al 1676, anno in cui inventò il calcolo infinitesimale, ignaro delle scoperte che Newton aveva fatto prima di quella data, e che però non erano ancora state pubblicate. Sulla via del ritorno in Germania fece visita a Spinoza ad Amsterdam, e studiò il manoscritto dell'*Etica*, scrivendo sostanziosi commenti. Dopo che l'*Etica* fu pubblicata, Spinoza divenne tuttavia il bersaglio di un biasimo generale, e Leibniz cercò di ridimensionare la confidenza che aveva in precedenza avuto con lui.

Dal 1676 fino alla morte Leibniz fu uomo di corte, al servizio di diversi governanti di Hannover, presso i quali trovò impiego svolgendo varie funzioni, da quella di bibliotecario a quella di ingegnere minerario. Riprese dunque gli sforzi avviati a Magonza in difesa dell'ecumenismo, e cominciò a scrivere un libro di apologetica cristiana, non confessionale, per il quale cercò il consiglio di Arnauld e l'approvazione del Vaticano. Nel 1677 scrisse sotto pseudonimo un libro in cui affermava, tra le altre cose, che gli stati cristiani d'Europa formavano un'unica comunità, il cui capo temporale era l'imperatore, mentre il capo spirituale era il papa.

Questo progetto ecumenico si interruppe nel 1680, quando morì il duca che ne era stato promotore. Leibniz fu confermato al servizio del nuovo duca di Hannover, Ernesto Augusto di Brunswick, la cui moglie Sofia era nipote di re Giacomo I, nonché sorella della principessa Elisabetta, che era stata corrispondente di Descartes. Il duca domandò a Leibniz di redigere la storia della sua casata, uno sforzo che richiedeva ricerche d'archivio in Germania, Austria e Italia. Leibniz prese il compito molto sul serio, cercando di ricostruire la storia della

regione rintracciandone le origini sino all'era preistorica. Quando morì, l'unica parte dell'opera che era stata completata era tuttavia una descrizione introduttiva del suolo e dei minerali della Sassonia: un'opera di geologia dunque, più che di genealogia.

Fu nell'inverno del 1685 che Leibniz scrisse la prima delle sue opere destinate a una fama duratura, il *Discorso di metafisica*. Non appena lo ebbe concluso, ne inviò un riassunto ad Arnauld, che gli riservò un'accoglienza piuttosto fredda; fu forse per questo motivo che per dieci anni Leibniz non ne pubblicò nemmeno una parte. Lo reputava la prima formulazione del suo pensiero filosofico maturo. Breve e limpido, il *Discorso* rappresenta oggi la migliore introduzione al suo sistema, e contiene molte delle dottrine peculiari di Leibniz.

La prima è quella secondo cui viviamo nel migliore di tutti i mondi possibili, un mondo scelto liberamente da Dio, il quale agisce sempre in maniera ordinata, in conformità con la ragione. Dio non è l'unica sostanza, come invece pensava Spinoza: sono sostanze anche gli individui creati. Ogni individuo, nel corso della propria storia, ha molti predicati che sono veri di lui; la totalità di questi predicati lo definisce come la sostanza che è. Ogni sostanza inoltre, ci viene detto, «esprime l'universo conformemente a questa veduta» (*SFL* I, 275), racchiudendo il mondo da un particolare punto di vista. Gli esseri umani sono sostanze di questo tipo: le loro azioni sono contingenti, non necessarie, e dipendono dal libero arbitrio. Le nostre scelte hanno ragioni, ma non cause necessitanti. Le sostanze create non agiscono direttamente le une sulle altre; Dio tuttavia ha disposto le cose in maniera tale che quello che accade a una sostanza corrisponda a ciò che accade a tutte le altre. Di conseguenza, ogni sostanza è come un mondo a parte, indipendente da qualunque altra cosa, eccetto che da Dio.

Fin dalla propria origine, la mente umana contiene le idee di tutte le cose; all'infuori di Dio, nessun oggetto esterno può agire sulle nostre anime. Le nostre idee sono tuttavia le *nostre*, non quelle di Dio. Lo stesso vale per gli atti della nostra volontà, che Dio inclina senza necessitarli. Dio ci mantiene costantemente nell'essere, eppure i nostri pensieri occorrono spontaneamente e in modo libero. La mente e il corpo non interagiscono tra di loro, ma i pensieri e gli eventi corporei accadono in reciproca corrispondenza, essendo legati dall'amorevole provvidenza di Dio. Egli ha ordinato le cose in maniera tale che gli spiriti, ossia le cose più preziose dell'universo, vivano per sempre in piena autocoscienza; per coloro che lo amano ha disposto una felicità inimmaginabile.

Come si sarà notato da questo breve riassunto, il *Discorso* affonda le proprie radici nella metafisica aristotelica e nel cristianesimo tradizionale; presenta inoltre elementi tratti dai filosofi continentali

dell'epoca, attentamente modificati al fine di armonizzarli l'uno con l'altro. Nel 1695 le idee fondamentali in esso contenute uscirono in un giornale erudito, con il titolo *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze*. Molti dotti ne pubblicarono dunque delle critiche, cui Leibniz replicò con energiche obiezioni. Nel 1698 egli fece seguire un altro articolo, intitolato *Sulla natura in se stessa*, in cui delineava chiaramente i caratteri del proprio sistema, opponendolo a quelli di Descartes, Malebranche e Spinoza, ai quali pure si era rifatto per plasmare la propria sintesi.

Avendo fallito nel suo tentativo di riconciliare cattolici e protestanti (malgrado il suo *Systema theologicum* del 1686, che cercava di stabilire comuni fondamenta tra le varie confessioni), Leibniz si prefisse l'obiettivo, a prima vista più semplice, di raggiungere una riconciliazione tra protestanti calvinisti e protestanti luterani. Anch'esso si dimostrò tuttavia un compito superiore alle sue capacità di argomentazione e di persuasione. Lo stesso destino subì il suo grandioso progetto di una confederazione europea di stati cristiani, verso la quale cercò invano di indirizzare l'interesse prima di Luigi XIV, re di Francia, e poi di Pietro il Grande, zar di Russia. Nonostante ciò, la sua passione per l'ecumenismo non ne risentì, tanto che nel suo ultimo anno di vita egli ancora spronava quei gesuiti che cercavano di riconciliare il cristianesimo cattolico, da una parte, con le credenze e i riti del confucianesimo cinese, dall'altra. Leibniz rimase protestante fino alla morte, anche se ogni tanto portava con sé un rosario – e pare che in un'occasione, durante una traversata dell'Adriatico, ciò gli abbia risparmiato di venire gettato a mare durante una tempesta, come un Giona eretico.

Il rifiuto delle idee innate da parte di Locke, contenuto nel *Saggio sull'intelletto umano*, suscitò l'offensiva a tutto campo di Leibniz contro l'empirismo. Tale risposta venne ultimata nel 1704, ma in quell'anno Locke morì, e Leibniz decise di non pubblicarla. Essa vide la luce circa cinquant'anni dopo la scomparsa del suo stesso autore, con il titolo di *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. L'opera più estesa che Leibniz pubblicò nel corso della propria vita furono invece i *Saggi di teodicea*, una difesa della giustizia divina al cospetto dei mali del mondo, dedicata alla regina Sofia Carlotta di Prussia. Il termine «teodicea» è un termine coniato sul calco del greco per indicare l'intenzione di giustificare le opere di Dio agli occhi dell'uomo. Il libro sostiene che, malgrado le apparenze, di fatto viviamo nel migliore dei mondi possibili. Il suo messaggio fu così riassunto ancora da Alexander Pope nel *Saggio sull'uomo*:

Se si ammette che dei possibili sistemi
l'infinita Saggezza debba aver foggato il migliore
[...]

Qualsiasi cosa che noi diciamo errata rispetto all'uomo,
può, dev'essere giusta se al tutto relata

[...]

L'intera natura non è che arte a te sconosciuta;
ogni accadimento, direzione che non puoi vedere;
ogni discordia, armonia non compresa;
ogni male parziale, bene universale.

E a dispetto dell'orgoglio, della errante ragione,
una verità è chiara: qualsiasi cosa sia, è GIUSTA (Pope 1, vv. 44-45,
51-52, 289-94)¹⁷.

Pope scrisse questi versi nel 1734. Voltaire, un quarto di secolo dopo, abbandonato questo tipo di ottimismo dopo lo sconvolgimento provocato dal catastrofico terremoto di Lisbona, rispose con la satira del suo *Candido*. In quel racconto il dottor Pangloss, leibniziano, di fronte a una serie di sofferenze e catastrofi risponde con la formula magica: «Tutto è per il meglio [...] nel migliore dei mondi possibili». Al che *Candido* replica: «Se questo è il migliore dei mondi possibili, come saranno gli altri?»¹⁸.

Nel 1714 apparvero due dei più importanti trattati brevi di Leibniz: la *Monadologia* e *I principî razionali della natura e della grazia*. La *Monadologia* contiene una versione elaborata e rifinita del sistema già abbozzato nel *Discorso*. Tutto ciò che è complesso, vi si afferma, è costituito da ciò che è semplice; e tutto ciò che è semplice è inesteso, poiché se fosse esteso potrebbe essere ulteriormente suddiviso. Ma tutto ciò che è materiale è esteso: dunque debbono esserci elementi semplici e immateriali. Leibniz chiama queste entità, simili ad anime, «monadi» – esse sono i «mondi a parte» del *Discorso*. Laddove per Spinoza vi era solo una sostanza, dotata al contempo degli attributi sia della mente sia dell'estensione, per Leibniz ci sono sostanze infinite di numero, dotate soltanto delle proprietà delle anime.

Come Malebranche, Leibniz negò che le creature potessero subire l'influenza causale di altre creature. «Le monadi non hanno finestre – diceva – dalle quali possa entrare o uscire qualcosa» (*SFL* III, 453). La loro vita è una successione di stati mentali o percezioni, ma questi non sono causati dal mondo esterno. Una monade rispecchia il mondo non perché il mondo la illumini, ma perché Dio l'ha programmata in modo da mutare, sincronicamente, assieme a esso. Un buon orologiaio può costruire due orologi capaci di scandire il tempo in maniera tanto perfetta da battere per sempre le ore nel medesimo istante. Rispetto alle creature, Dio è un orologiaio di questo genere: all'inizio delle cose egli ha prestabilito l'armonia dell'universo.

Nell'anno in cui Leibniz scrisse la *Monadologia*, la regina Anna di Gran Bretagna morì. L'Act of Settlement, approvato dal parlamento inglese nel 1701, aveva designato alla successione gli eredi dell'elettrice di Hannover, Sofia; fu così che il figlio di questa,

l'elettore Georg Ludwig, divenne Giorgio I d'Inghilterra. Leibniz, che prestava servizio presso di lui, non lo seguì a Londra, ma fu lasciato ad Hannover. In Inghilterra Leibniz avrebbe potuto non essere il benvenuto, a causa della sua polemica con Newton sulla paternità del calcolo infinitesimale. La Royal Society era intervenuta nella disputa nel 1712, assegnando il primato a Newton.

Leibniz morì nel 1716, lasciando una gran quantità di scritti non pubblicati e un certo numero di progetti incompiuti, il più ambizioso dei quali era quello di un'enciclopedia che racchiudesse tutto lo scibile umano. Questa impresa avrebbe dovuto costituire il lavoro congiunto di ordini religiosi, come i benedettini e i gesuiti, e delle accademie di dotti da poco fondate, come la Royal Society, l'Académie des sciences di Parigi e l'Accademia prussiana delle scienze, di cui Leibniz stesso fu il primo presidente. Il progetto restò sulla carta, e oggi, a circa trecento anni di distanza, l'Accademia tedesca non ha ultimato neppure metà del progetto di pubblicazione delle opere complete dello stesso Leibniz, intrapreso nel 1923.

Berkeley.

Durante gli ultimi anni di vita di Leibniz, la pubblicazione di alcune opere palesò la comparsa d'un giovane pensatore di talento: George Berkeley. Questi era nato nei pressi di Kilkenny, in Irlanda, nel 1685; si trattava del filosofo più promettente cui l'isola avesse dato i natali dai tempi di Giovanni Scoto Eriugena, vissuto nel IX secolo¹⁹. All'età di quindici anni entrò al Trinity College di Dublino, e dopo aver ottenuto il baccellierato nel 1704 divenne membro del collegio, grazie a due saggi di argomento matematico. A differenza di Leibniz, Berkeley scrisse le sue opere filosofiche migliori da giovane, tra i ventiquattro e i ventotto anni.

Nel 1709 apparve il *Saggio per una nuova teoria della visione*. Vi si proponeva una spiegazione del modo in cui giudichiamo la distanza e le dimensioni degli oggetti che vediamo. La distanza, vi afferma Berkeley, non è visibile di per sé, in quanto si tratta di una «linea retta perpendicolare all'occhio»: noi la valutiamo dal grado di chiarezza di un'apparenza visiva, e dalle sensazioni che sperimentiamo quando regoliamo l'occhio per ottenere una visione ottimale. Quando esaminiamo la percezione visiva delle dimensioni dobbiamo distinguere tra la grandezza visibile e la grandezza tangibile: «Ci sono due generi di oggetti appresi con la vista, ciascuno dei quali ha una grandezza, o un'estensione, distinta: il primo, probabilmente tangibile, cioè percepibile e misurabile con il tatto, non rientra direttamente nel dominio della facoltà visiva; l'altro, propriamente e immediatamente visibile, costituisce il mezzo per la percezione del primo» (*OFB*, 113).

La grandezza visibile della luna, per esempio, varia a seconda della sua distanza dall'orizzonte; ma la sua grandezza tangibile rimane costante. È tuttavia per mezzo della grandezza visibile che noi valutiamo quella tangibile. Sia nel caso della dimensione, sia in quello della distanza, l'analisi di Berkeley porta a conclusioni empiriste; i nostri giudizi visivi si basano sull'esperienza dei nessi tra sensazioni.

Come vediamo la distanza, vediamo anche la grandezza: vediamo, cioè, l'una e l'altra nello stesso modo in cui scorgiamo la vergogna o l'ira nel sembiante di un uomo. Pur essendo invisibili in se stesse, quelle passioni entrano nell'occhio insieme ai colori e alle alterazioni dell'aspetto, che sono l'oggetto immediato della visione, e indicano le prime solo perché si è osservato che le accompagnano. Senza questa esperienza, non avremmo potuto considerare il rossore un segno di vergogna (OFB, 119).

Il legame che c'è tra la figura per com'è giudicata dalla vista e la figura per com'è giudicata dal tatto è qualcosa che apprendiamo soltanto attraverso l'esperienza. La rotondità vista e quella toccata non hanno intrinsecamente alcunché di comune. Un uomo nato cieco, che ha imparato a distinguere un cubo da una sfera mediante il tatto, non sarebbe in grado, qualora gli venisse improvvisamente restituita la vista, di distinguere con il solo sguardo quale dei due oggetti davanti a lui sia un cubo e quale una sfera. Questo è quanto Berkeley affermava sulla scorta di Locke.

Come si vedrà, la *Nuova teoria della visione* rappresentò un contributo alla psicologia sperimentale, oltre che alla filosofia. La tesi appena formulata, per esempio, non costituiva il prodotto di una mera analisi concettuale, bensì una tesi che poteva essere verificata sperimentalmente²⁰.

L'opera successiva di Berkeley, il *Trattato sui principî della conoscenza umana* del 1710, fu qualcosa di assai diverso: esponeva, difendendola in modo ingegnoso, la tesi secondo cui non c'era qualcosa come la materia. Anche Leibniz, che lesse il libro non appena uscì, ne rimase piuttosto sconcertato. «Molte cose qui contenute mi sembrano giuste», scrisse Leibniz a commento del testo, «ma sono espresse in modo piuttosto paradossale. Dacché non c'è bisogno di dire che la materia è nulla. È sufficiente affermare che è un fenomeno come l'arcobaleno»²¹.

Berkeley espose nuovamente il proprio immaterialismo nei *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous* (1713), un'opera breve, nonché uno dei testi di filosofia più affascinanti che mai siano stati scritti in inglese. Nel dialogo Philonous, colui che ama la mente, discetta con Hylas, il campione della materia, uscendone vittorioso. L'argomento si snoda in quattro fasi. In primo luogo, si afferma che tutte le qualità sensibili sono idee. Poi si mette alla prova la nozione di materia inerte, fino a

distruggerla. Terzo, viene offerta una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Quarto e ultimo, il linguaggio ordinario viene reinterpretato in modo che si accordi a una metafisica immaterialista. Alla fine Hylas conviene sul fatto che gli alberi e le sedie non sono altro che fasci di idee, prodotti nelle nostre menti da Dio; la percezione che Dio ha di essi è l'unica cosa che li mantiene nell'esistenza in maniera continuativa.

L'ultima opera di filosofia teoretica scritta da Berkeley fu un trattato sul movimento, redatto in latino e pubblicato nel 1712. A quell'epoca egli era ormai da due anni prete della Chiesa protestante d'Irlanda. Di tanto in tanto si recava a Londra, dov'era diventato amico di Alexander Pope, e fu introdotto a corte da Jonathan Swift. Nel 1714 fece un *Grand tour* del continente, prendendo la via delle Alpi in pieno inverno, con una carrozza scoperta, che al Moncenisio gli fece provare un certo terrore: vette «alte, rocciose, ripide, che spaccherebbero il cuore all'uomo più coraggioso del mondo»²².

Nel 1724 Berkeley divenne decano della cattedrale di Derry, e rassegnò le proprie dimissioni da membro del Trinity College. Poco dopo partorì l'idea di fondare un collegio nelle Bermuda, per educare e provvedere all'istruzione religiosa dei figli dei coloni inglesi provenienti dal continente americano, fianco a fianco dei nativi americani. Previde che la leadership del mondo civilizzato sarebbe un giorno passata all'America, e in una poesia dedicata al *Progetto di impiantare le arti e la cultura in America* scrisse:

L'impero volge il corso a Occidente
come un dramma: quattro atti del giorno, che in declino
con il quinto conclude il suo cammino:
il frutto nobile del tempo è il più recente²³.

Berkeley ottenne un prestito per il suo collegio e la promessa di una sovvenzione parlamentare di 20 000 sterline. Nel 1728 salpò per attraversare l'oceano Atlantico. Una volta giunto a Newport, nel Rhode Island, decise presto che quella sarebbe stata una sede più adatta per la sua accademia. Ma la sovvenzione che gli era stata promessa non arrivò mai, e nel 1731 rientrò in Inghilterra con un nulla di fatto. I cittadini degli Stati Uniti, comunque, non dimenticarono la premura da lui dimostrata per l'educazione dei loro avi, e gli dedicarono un college a Yale, oltre che una città universitaria in California.

Nel 1734 Berkeley fu nominato vescovo di Cloyne. Esercitava diligentemente la sua funzione, ma la sua non era una missione pastorale gravosa, e così si dedicò a diffondere le virtù dell'acqua di catrame, che pubblicizzava come una panacea per quasi tutti i malanni umani. L'acqua di catrame era un miscuglio ottenuto a partire

dalla corteccia di pino che Berkeley aveva visto utilizzare in America come rimedio contro il vaiolo. Essa, scrisse nel suo trattato intitolato *Siris*, ha «una natura così moderata e benigna, così proporzionata alla costituzione umana, da riscaldare senza infiammare, rallegrando senza inebriare» (*OFB*, 624). In seguito queste parole gli verranno rubate dal poeta William Cowper, che se ne servì per tessere l'elogio del tè.

Nel 1749 Berkeley scrisse *Una parola al saggio*, in cui esortava il clero cattolico romano della sua diocesi a unirsi a lui nello sforzo di far uscire i propri concittadini dalla loro pigrizia avita, migliorando le pessime condizioni economiche dell'Irlanda. Tre anni dopo il governo gli offrì un vescovado irlandese più remunerativo, ma egli rifiutò l'offerta e si ritirò a Oxford. Trascorse l'ultimo anno di vita in una modesta casa a Holywell Street. Morì all'inizio del 1753, mentre ascoltava la moglie leggere la Bibbia. Fu sepolto nella cattedrale di Christ Church, dove ancora oggi se ne può vedere il monumento.

Berkeley fu a lungo ricordato – non solo nei circoli filosofici – per la sua tesi paradossale secondo cui la materia non esiste e i cosiddetti oggetti materiali sono soltanto idee che Dio, di quando in quando, condivide con noi. Il suo motto *esse est percipi* («essere è essere percepito») è stato ampiamente citato e altrettanto ampiamente deriso. Alcuni, tra cui Samuel Johnson, ritennero incredibile una tale dottrina; altri, come il poeta Arthur Hugh Clough, pensavano che essa non implicasse alcuna reale differenza nella pratica quotidiana della vita.

James Boswell narra del modo in cui si trovò a discutere dell'immaterialismo di Berkeley con Johnson, mentre si trovavano insieme in un cimitero. «Osservai che, malgrado noi siamo convinti che la dottrina non è vera, essa è impossibile da confutare. Non dimenticai mai l'alacrità con cui Johnson rispose, tirando con grande forza un calcio a un grosso sasso, sino a farlo rimbalzare via: "Io lo confuto così"».

Nella poesia *Dipsychus* di Clough il giovane eroe professa un austero ideale di solitaria comunione con Dio. Il suo interlocutore, portavoce della saggezza mondana, trova però che tutto ciò sia piuttosto difficile da prendere sul serio:

A detti saggi e di rigore pregni
che di Malebranche e di Berkeley sono degni
ho fede, non si riterrà peccato
se per risposta io sorriderò garbato.
Carne succosa e vino iridescente
saran pure parvenza e irrealtà;
ma infine, per la mia interiorità,
hanno certo qualcosa di coerente.
Questa creatura amabile e i caldi suoi gioielli
sono certo illusori e grossolani;

pur quando la stringevo fra le mani
i miei pensier non eran proprio quelli²⁴.

- 1 La teologia naturale di Descartes è trattata in dettaglio nel **cap. x**.
- 2 La filosofia politica di Hobbes è trattata dettagliatamente *infra*, nel **cap. ix**.
- 3 Vedi vol. II, pp. 139 sgg.
- 4 Citato in C. Taliaferro, *Evidence and Faith*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 11.
- 5 La filosofia politica di Locke è trattata in dettaglio nel **cap. ix**.
- 6 La filosofia morale esposta nelle *Lettere provinciali* è discussa *infra*, nel **cap. x**.
- 7 Il tema della scommessa pascaliana viene preso in esame *infra*, nel **cap. x**.
- 8 «Chaos of thought and passion, all confused; | Still by himself abused or disabused; | Created half to rise and half to fall; | Great lord of all things, yet a prey to all; | Sole judge of truth, in endless error hurled— | The glory, jest, and riddle of the world!»
- 9 «But errs not nature from this gracious end, | From burning suns when livid deaths descend | When earthquakes swallow, or when tempests sweep | Towns to one grave, whole nations to the deep? | “No” (’tis replied) “the first almighty cause | Acts not by partial, but by general laws”».
- 10 Citato da W. N. A. Klever in CCS, p. 25.
- 11 Q.E.D. = *Quod erat demonstrandum*, «come dovevasi dimostrare» [N.d.T.].
- 12 La metafisica di Spinoza è analizzata in dettaglio nel **cap. vi**, la sua teologia naturale nel **cap. x**, e la sua teoria della conoscenza nel **cap. iv**.
- 13 L’etica di Spinoza è considerata specificamente nel **cap. viii**.
- 14 S. T. Coleridge, *BL* 10.
- 15 «And I have felt | A presence that disturbs me with the joy | Of elevated thoughts; a sense sublime | Of something far more deeply interfused, | Whose dwelling is the light of setting suns, | And the round ocean and the living air, | And the blue sky, and in the mind of man; | A motion and a spirit, that impels | All thinking things, all objects of all thought | And rolls through all things» (*BLir*, 259-61).
- 16 «So shalt thou see and hear | The lovely shapes and sounds intelligible | Of that eternal language, which thy God | Utters, who from eternity doth teach | Himself in all, and all things in himself» [S. T. Coleridge, *La ballata del vecchio marinaio e altre poesie*, a cura di T. Pisanti, Newton Compton, Roma 2012, pp. 156-57].
- 17 «Of Systems possible, if ’tis confest | That Wisdom infinite must form the best [...] | Respecting Man, whatever wrong we call, | May, must be right, as relative to all [...] | All Nature is but Art, unknown to thee: | All Chance, Direction which thou canst not see; | All Discord, Harmony, not understood; | All partial Evil, universal Good: | And, spite of Pride, in erring Reason’s spite, | One truth is clear, “Whatever is, is RIGHT”».
- 18 Voltaire, *Candido, o l’ottimismo*, in Id., *Racconti, facezie, libelli*, a cura di G. Iotti, Einaudi, Torino 2004, pp. 165, 175-76 [N.d.T.].
- 19 Vedi vol. II, pp. 33-37.
- 20 E a dire il vero, quando tale tesi fu effettivamente sottoposta a verifica, nel 1963, si rivelò falsa: un uomo che aveva recuperato la vista dopo un trapianto di cornea fu immediatamente in grado di leggere l’ora con la vista, a partire dall’esperienza che aveva fatto toccando le lancette del suo orologio da taschino. Cfr. R. L. Gregory, *Enciclopedia Oxford della mente*, a cura di B. Saraceno ed E. Sternai, Sansoni, Firenze 1991, p. 103.

²¹ Questo testo costituisce un'annotazione nella copia dei *Principi* in possesso di Leibniz; citato in S. Brown, *Leibniz*, Harvester Press, Brighton 1984, p. 42.

²² *Viaggio in Italia*, a cura di T. E. Jessop e M. Fimiani, Bibliopolis, Napoli 1979, p. 134 [N.d.T.].

²³ «Westward the course of empire takes its way | The four first acts already past | A fifth shall close the drama with the day: | Time's noblest offspring is the last».

²⁴ «To these remarks so sage and clerkly, | Worthy of Malebranche or Berkeley | I trust it won't be deemed a sin | If I too answer with a grin. | These juicy meats, this flashing wine, | May be an unreal mere appearance; | Only—for my inside, in fine, | They have a singular coherence. | This lovely creature's glowing charms | Are gross illusion, I don't doubt that; | But when I pressed her in my arms | I somehow didn't think about that» (A. H. Clough, *Poems*, Oxford University Press, Oxford 1974, p. 241).

Capitolo terzo Da Hume a Hegel

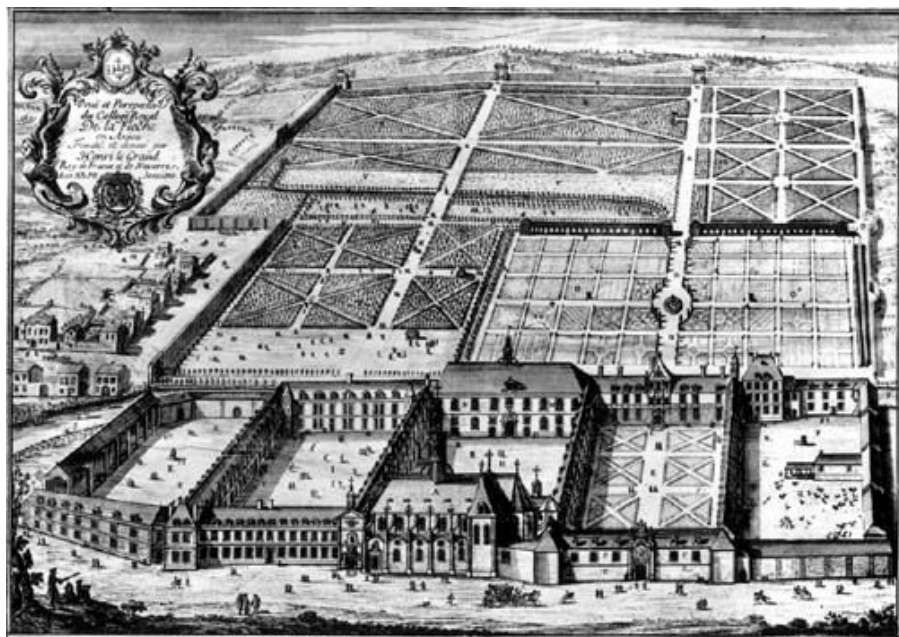
Hume.

Poco dopo che Berkeley, a Dublino, aveva consegnato al mondo la propria metafisica empirista, a Edimburgo venne alla luce un filosofo destinato a portare i principî dell'empirismo ai limiti estremi della polemica antimetafisica: David Hume. Nato nel 1711 da un ramo cadetto d'una nobile famiglia scozzese, Hume, figlio piú giovane di una madre rimasta presto vedova, dovette farsi largo da solo nel mondo. Dai dodici ai quindici anni studiò letteratura e filosofia presso l'Università di Edimburgo, innamorandosi, ci dice, di entrambe quelle discipline. Decise poi di avviarsi alla professione legale, ma presto lasciò perdere, poiché, per dirla con le sue stesse parole, provava «un'avversione insormontabile per tutto ciò che non fosse studio filosofico e cultura in generale» (OH II, 996).

Tentò comunque la carriera nel commercio, ma quattro mesi di lavoro impiegatizio a Bristol nel settore dello zucchero gli bastarono per convincersi che la vita nel mondo degli affari non faceva al caso suo. Decise quindi di vivere in maniera frugale della propria piccola eredità, e attraversò la Manica per recarsi in Francia, dove la vita in una città di campagna non sarebbe stata dispendiosa. Dal 1734 al 1737 visse a La Flèche, nell'antica provincia dell'Angiò, la città in cui Descartes era stato educato presso il collegio dei gesuiti. Servendosi della biblioteca del collegio Hume scrisse la sua prima opera, il corposo *Trattato sulla natura umana*.

Al suo ritorno in Inghilterra incontrò alcune difficoltà nel farla pubblicare, e quando questa apparve fu comunque deluso dall'accoglienza che le fu riservata. «Mai tentativo letterario fu piú sfortunato del mio *Trattato*», scrisse nella sua autobiografia: «fu un vero aborto di stampa» (OH II, 996). L'opera sarà comunque destinata a godere di larghissima fama dopo la sua morte. Gli idealisti tedeschi del XVIII secolo e quelli inglesi del XIX secolo ne fecero l'obiettivo delle loro rispettive critiche all'empirismo: la detestavano, eppure al contempo provavano riverenza nei suoi confronti. Gli empiristi inglesi del XX secolo invece la celebrarono come la piú grande opera di filosofia mai scritta in inglese. Certo è che il libro, assieme alle esposizioni piú tarde e piú popolari delle idee humiane, finì per esercitare un'influenza maggiore dell'opera di qualsiasi altro filosofo dai tempi di Descartes. La città di La Flèche può andare orgogliosa del proprio contributo alla filosofia.

Il *Trattato* venne pubblicato in tre volumi: i primi due («Sull'intelletto» e «Sulle passioni») uscirono nel 1739, il terzo («Sulla morale») nel 1740. Lo scopo del libro era esposto nel sottotitolo della prima edizione: «Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale del ragionamento negli argomenti morali». Applicando il metodo sperimentale alle questioni morali, Hume vedeva se stesso intento a fare, in ambito psicologico, quello che Newton aveva fatto nella fisica. Hume si era cioè prefisso di fornire una spiegazione della relazione tra le idee che facesse da corrispettivo a quello che era fra i corpi l'attrazione gravitazionale. Nozioni come causalità e obbligazione, che erano state offuscate dai metafisici, sarebbero state per la prima volta portate in chiara luce. Tutte le scienze ne avrebbero beneficiato: invece di conquistare piccole fortificazioni alle frontiere della conoscenza, a quel punto si sarebbe stati in grado di «muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana» (OH I, 7).



Incisione del XVII secolo raffigurante il collegio di La Flèche.

Il libro I del *Trattato* comincia fornendo una classificazione empirista dei contenuti della mente («percezioni»). In larga parte tale suddivisione batte lo stesso sentiero coperto dalle teorie della conoscenza di Locke e di Berkeley, ma Hume articola le percezioni in due classi: le impressioni e le idee. Le impressioni sono più forti e più vivide delle idee; esse includono le sensazioni e le emozioni. Le idee

invece sono percezioni coinvolte nel pensiero e nel ragionamento. Hume esamina nel dettaglio le idee della memoria, quelle dell'immaginazione e la loro associazione. Egli inoltre si appropria, irrobustendola, della critica di Berkeley alle idee astratte di Locke.

Dopo una seconda parte dedicata alle idee di spazio e di tempo¹, Hume presenta quindi le sue concezioni piú originali e influenti in una sezione intitolata «Conoscenza e probabilità». Tutta la conoscenza che oltrepassa quanto ci viene immediatamente consegnato dai sensi, afferma, dipende dalle nozioni di causa e di effetto: è attraverso queste idee che scopriamo ciò che è accaduto nel passato e congetturiamo su quanto accadrà nel futuro. Dobbiamo pertanto esaminarne attentamente l'origine.

L'idea di causalità, dice, non può provenire da nessuna qualità intrinseca di un oggetto, in quanto vi sono oggetti di tipo assai differente che possono essere tanto cause quanto effetti. Dobbiamo invece prestare attenzione alle relazioni tra gli oggetti; scopriremo cosí che le cause e gli effetti debbono avere contiguità fra loro, e che le cause devono precedere i loro effetti. Contiguità e successione non bastano però per poter affermare che due oggetti sono uno la causa e l'altro l'effetto; bisogna anche constatare che oggetti di quei due tipi si trovano costantemente in congiunzione fra loro. E neppure questo è sufficiente: per poter inferire un effetto dalla sua causa sentiamo che tra i due ci dev'essere una connessione necessaria.

Dopo molte pagine di abile argomentazione, Hume ci conduce a una conclusione sbalorditiva: la nostra inferenza non dipende da una connessione necessaria tra causa ed effetto; è invece quella connessione necessaria a dipendere dall'inferenza che noi tracciamo tra i due eventi. Il nostro credere in una connessione necessaria non è una questione di ragionamento, bensí di abitudine. Per liberarci dalla dottrina contraria, Hume presenta la propria analisi della relazione tra ragione e credenza. Conclude infine il libro sull'intelletto con un'ultima parte in cui colloca il suo scetticismo innovativo in un contesto generale, accanto ad altre versioni di scetticismo, antiche e moderne. Questa parte termina con una celebre sezione, in cui Hume nega l'esistenza del sé per come esso è concepito dai filosofi².

Il libro II del *Trattato* è dedicato alla disamina delle passioni o emozioni; cosí facendo, Hume segue le impronte di Descartes e di Spinoza. Per lui però il tema è assai piú importante di quanto lo fosse per i due pensatori razionalisti, dacché la sua filosofia della mente attribuisce alle passioni molte delle operazioni che essi consideravano come attività della ragione – l'inferenza causale non è che l'esempio piú eclatante.

Le passioni, ci dice Hume, sono un tipo speciale di impressioni. Dopo aver già suddiviso all'inizio le percezioni in impressioni e idee,

egli procede ora a un'ulteriore suddivisione, distinguendo tra impressioni originarie e impressioni secondarie: le impressioni originarie sono le impressioni dei sensi, cioè i dolori e i piaceri fisici; le impressioni secondarie sono invece le passioni, oggetto appunto del libro II. Le singole passioni, come l'orgoglio e l'umiltà, l'amore e l'odio, vengono discusse fin nei dettagli più caratteristici. La conclusione che maggiormente impressiona nel libro è quella secondo cui il conflitto tanto dibattuto tra ragione e passione è un mito da metafisici. La ragione, ci viene detto, è di per sé impotente nel compiere qualunque azione: ogni comportamento volontario è indotto dalla passione. Una passione non può mai essere vinta dalla ragione, ma soltanto da una passione contraria. Questa tesi non dovrebbe tuttavia turbarci: «La ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni, e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse» (OH I, 436).

Già verso la fine del libro II appare chiaro che il sistema etico di Hume diverrà qualcosa di affatto diverso da ogni altra filosofia morale di tipo tradizionale. La ragione non può spingerci ad agire, quindi i giudizi morali non possono essere un suo prodotto, dacché lo scopo di tali giudizi consiste interamente nel guidare il nostro comportamento. La ragione si occupa o delle relazioni tra le idee, o degli stati di fatto: ma nessuna di queste due cose porta all'azione. Soltanto le passioni possono farlo, mentre la ragione non può né causare né giudicare le nostre passioni. «Non è contrario alla ragione che io preferisca la distruzione del mondo intero piuttosto che graffiarmi un dito» (T 2. 3. 3, 437). Tutto ciò che la ragione può fare è stabilire se quello che le passioni desiderano risulta fattibile, determinando inoltre quali siano i metodi migliori per ottenerlo. Hume conclude le proprie considerazioni intorno alla ragione e alla passione con un capoverso famoso:

In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e *non* è incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza (T 3. 1. 1, 496).

Da un «essere» non si può mai derivare un «dover essere». La conclusione che dobbiamo trarne è che le distinzioni tra bene e male, giusto e sbagliato, non sono il prodotto della ragione, bensì di un senso morale.

Muovendo da questa base, nella seconda parte del libro Hume procede a esaminare la giustizia e l'ingiustizia, mentre nel libro

successivo, il III, tratta altre virtù naturali come la benevolenza o la magnanimità. Conclude che la principale fonte delle distinzioni morali è il sentimento di simpatia verso gli altri. La giustizia viene moralmente approvata in quanto tende al bene comune; ma il bene comune ci è indifferente, eccetto nella misura in cui la simpatia ci fa interessare a esso. «La virtù è considerata come un mezzo per un fine. I mezzi per un fine sono apprezzati nella misura in cui è apprezzato il fine. Ma la felicità degli estranei ci tocca solo per simpatia» (T 3. 3. 6, 653).

Il *Trattato sulla natura umana* è un risultato eccezionale, per un uomo che quando lo scrisse non era ancora trentenne; e non bisogna stupirsi se Hume fu deluso dalla sua ricezione. Si riprese comunque dallo sconcerto iniziale, convincendosi che i difetti del libro fossero questione di esposizione, più che di sostanza. Di conseguenza, nel 1740 pubblicò un breve estratto anonimo dell'opera, che trattava in particolare della teoria della causazione contenuta nell'opera principale. Dopo altri due volumi usciti anonimi, i *Saggi morali e politici* (1741-42), i quali ricevettero una buona accoglienza, Hume riscrisse quindi in forma divulgativa molti dei contenuti del *Trattato*. La *Ricerca sull'intelletto umano*, corrispondente al primo volume del *Trattato*, apparve (con un titolo leggermente differente) nel 1748 e quindi (in edizione definitiva) nel 1751. Essa ometteva le precedenti analisi dello spazio e del tempo, ma includeva un capitolo sui miracoli, contenente un grande attacco a quanti, nel leggere le Scritture, si attenevano all'ortodossia letterale del testo biblico. Sempre nel 1751 Hume pubblicò anche un'*Inchiesta sui principî della morale*, che consisteva in una versione ridotta e rivista della terza parte del *Trattato*.

Nel 1745 Hume si era candidato alla cattedra di filosofia all'Università di Edimburgo. Non ebbe successo, ma ottenne un posto come tutore del giovane marchese di Annandale. In seguito entrò a far parte dell'*entourage* di un lontano cugino, il generale St. Clair; fu al suo servizio in una spedizione navale in Bretagna, durante la guerra di successione austriaca. Mentre il conflitto volgeva al termine accompagnò il generale in missione diplomatica a Vienna e a Torino. Infine, cominciò a godersi la propria ricchezza: si vantava di aver accumulato risparmi per mille sterline, e secondo la descrizione di un contemporaneo somigliava a un «vecchio consigliere mangiatore di tartarughe». Nel 1751 divenne responsabile della biblioteca forense di Edimburgo, e stabilì la propria dimora in quella città, assieme alla sorella.

Negli anni Cinquanta del Settecento le opere filosofiche di Hume cominciarono a vendere bene, raggiungendo, se non la fama, almeno la notorietà. «Apparvero», stando a quanto ci dice lui stesso, «le

risposte di reverendi e di reverendissimi, due o tre in un anno» (OH II, 998). Ma la sua opera prese una nuova strada. Tra il 1754 e il 1761 scrisse una storia d'Inghilterra in sei volumi, nella quale manifestava una forte inclinazione per il partito conservatore. Mentre era in vita, in effetti Hume ebbe molta piú notorietà come storico che come filosofo.

Nel 1763, alla fine della guerra dei Sette anni, Hume divenne segretario presso l'ambasciata inglese a Parigi, e durante un intervallo di sei mesi tra un ambasciatore e la nomina del successivo servì anche come *chargé d'affaires*. Trovò quell'ambiente assai congeniale: frequentava filosofi come Diderot e D'Alembert, e si lanciò in un elegante gioco di seduzione con la contessa di Boufflers, che proseguì anche dopo il suo ritorno in Gran Bretagna, nella forma d'una serie di lettere d'amore. Portò con sé a Londra il filosofo svizzero Jean-Jacques Rousseau, il quale temeva le persecuzioni sul continente. Il temperamento difficile di Rousseau si rivelò refrattario ai cortesi sforzi fatti da Hume per proteggerlo e renderselo amico, cosicché nel 1767 i due si separarono, dopo una lite che ebbe grande risonanza pubblica.

1. *See*
I should not have dropp'd an epistolary Commerce with you, for which I was beholden
to our ~~Dear~~ Friend, M^r de Maréchal, and which did me so much honour and pleasure,
had I not been afraid of being in the Number of those troublesome People, who, on pretence
of being your Admirers, never cease persecuting you ~~by~~ ^{with} their Letters. But a Con-
versation which I lately had with a Lady, who is much your Friend, the Marquise of
Verdelin, ~~and~~ revived in me the Hope, that I might be of some Service to you
in your present Situation; ~~I was that I had a strong Desire~~ and that you would
deign to accept of ^{my} good Offices. Your singular and unheard-of Misfortune,
independent of your Virtue and Genius, must interest the Sentiments of every human
Creature in your Favour: ^{But} I flatter myself, that in England you would find an absolute
Security against all Persecution, not only from the tolerating Spirit of our Laws, but
from the Reputation, which every one ^{there} bears to your Character. I have gone so far as to
write to a Friend to that purpose: ~~He tells me~~ The Answer was such as I could wish:
Madame de Verdelin would inform you of the particulars: We are of Opinion, that
you should set out on your Journey ~~as soon as possible~~ ^{as soon as possible} in order to
escape the bad Season, and ~~your~~ ^{deprive} your Enemies ^{of all} opportunity of doing you further Injury.
I should have esteem'd it a great Pleasure to have join'd you in Switzerland, and to
have accompany'd you on your Journey. But as I have been here some time in

Minuta della lettera con cui Hume invitava Rousseau in Inghilterra.

La carriera di Hume a servizio del governo si concluse con due anni da sottosegretario al Dipartimento del Nord, dal 1767 al 1769, nell'amministrazione del duca di Grafton. Poi si ritirò a Edimburgo, dove visse fino alla morte, avvenuta nel 1776. Dedicò diverso tempo alla revisione di un gruppo di *Dialoghi sulla religione naturale*, che costituivano un attacco filosofico alla teologia naturale, e che furono pubblicati postumi nel 1779. Con il disappunto di Boswell (cui dobbiamo un resoconto dettagliato della malattia che portò il filosofo alla morte), Hume si spense serenamente, dopo aver rifiutato le consolazioni della religione. Lasciò una breve autobiografia che fu pubblicata nel 1777 dall'amico Adam Smith, l'economista. Lo stesso Smith scrisse di Hume: «Nel complesso, l'ho sempre considerato, sia in vita sia dopo la morte, prossimo all'ideale dell'uomo perfettamente saggio e virtuoso, per quanto almeno lo possa consentire la natura

dell'umana fragilità».

Smith e Reid.

Adam Smith rientra propriamente nella storia dell'economia, piú che in quella della filosofia; egli tenne comunque una cattedra di logica e filosofia morale presso l'Università di Glasgow, e nel 1759 pubblicò una *Teoria dei sentimenti morali*. In quell'opera riprese e sviluppò l'enfasi posta da Hume sul ruolo della simpatia come elemento alla base nei nostri giudizi morali, presentando un'analisi piú complessa della simpatia stessa e del suo rapporto con la moralità. Laddove per Hume la simpatia consisteva essenzialmente nel condividere il piacere o il dolore con qualcun altro, per Smith essa aveva una portata piú ampia, e poteva nascere dalla condivisione di qualunque passione. Così il nostro avere a cuore la giustizia sorge dalla simpatia per il risentimento provato dalla vittima a causa del danno che ha subito. La nostra approvazione della benevolenza deriva dalla simpatia tanto per la generosità del benefattore, quanto per la gratitudine del beneficiato. Dato il ruolo della simpatia nella produzione del giudizio morale, il movente di un'azione conta per noi piú del suo esito. L'utilità, sebbene sia di primaria importanza in economia, non è pertanto il criterio ultimo della moralità. «Raramente l'utilità di ogni disposizione mentale è il primo fondamento della nostra approvazione, e il sentimento di approvazione implica sempre un senso di appropriatezza del tutto distinto dalla percezione dell'utilità» (*TSM*, 382).

Il giudizio morale, insiste Smith, è un'impresa essenzialmente sociale: una persona cresciuta su di un'isola deserta «non riuscirebbe a pensare al proprio carattere, all'appropriatezza o al demerito dei propri sentimenti e della propria condotta, alla bellezza o alla deformità della propria mente, piú di quanto non riuscirebbe a pensare alla bellezza o alla deformità del proprio viso» (*TSM*, 253). Abbiamo bisogno dello specchio della società per poter vedere noi stessi: non possiamo formulare alcun giudizio circa i nostri sentimenti o i nostri moventi se non siamo in grado, in qualche modo, di prendere le distanze da essi. Per cui,

in tutti questi casi, è come se mi sdoppiassi in due persone [...] Il primo è lo spettatore: io mi sforzo di prendere parte ai suoi sentimenti sulla mia condotta mettendomi nella sua situazione, e riflettendo su come mi apparirebbe da quel particolare punto di vista. Il secondo è l'agente, la persona che propriamente chiamo me stesso, e sulla cui condotta stavo sforzandomi, da spettatore, di esprimere un'opinione (*TSM*, 257).

Smith introduce in questo modo nella riflessione etica il personaggio

dello spettatore imparziale, destinato ad apparire con frequenza nelle pagine dei filosofi morali successivi.

Mentre Smith ammirava Hume, e ne sviluppò alcune delle idee filosofiche rimanendo in sintonia con lui, il suo successore sulla cattedra di filosofia morale dell'Università di Glasgow, Thomas Reid (1710-1796), fu uno dei primi e più feroci critici non soltanto di Hume, ma dell'intera tradizione cui questi apparteneva. Nel 1764, in risposta al *Trattato* di Hume, pubblicò la *Ricerca sulla mente umana secondo i principî del senso comune*, cui seguirono negli anni Ottanta del Settecento due saggi sulle facoltà intellettuali e attive dell'uomo. Le conclusioni paradossali cui conducevano le ricerche humiane portarono Reid a mettere in dubbio i principî fondamentali da cui Hume era partito, in particolar modo la costellazione di idee che era comune tanto agli empiristi inglesi quanto ai cartesiani continentali:

Quando vediamo i filosofi più seri, da Descartes fino al vescovo Berkeley, raccogliere argomenti per dimostrare l'esistenza di un mondo materiale, senza essere capaci di trovarne alcuno che regga a un esame; quando vediamo il vescovo Berkeley e Mr. Hume, i metafisici più acuti dell'epoca, sostenere che nell'universo non c'è qualcosa come la materia – che il sole, la luna e le stelle, la terra che abitiamo, i nostri corpi e quelli dei nostri amici, sono solo idee nelle nostre menti, e non hanno esistenza se non nel pensiero; quando vediamo l'ultimo dei due sostenere che non c'è né corpo né mente – e nulla in natura se non idee e impressioni –, che non c'è certezza, né probabilità, e neppure negli assiomi matematici: dico, quando prendiamo in esame tali stravaganze di alcuni tra gli scrittori più perspicaci su questo tema, potremmo essere inclini a ritenere tutto ciò il sogno di uomini eccentrici, che si sono aggrovigliati in ragnatele tessute dai loro stessi cervelli (*SPI* 1. 6).

Tutta la filosofia recente, sostiene Reid, ci mostra come perfino le persone più intelligenti possano sbagliarsi se partono da un principio che è falso.

Reid punta accuratamente il dito contro l'errore di fondo commesso da Descartes e da Locke, il quale sorge dall'ambiguità della parola «idea». Nel linguaggio ordinario «idea» sta a indicare un atto della mente; avere un'idea di qualcosa significa concepire quella cosa, averne un concetto. Ma i filosofi hanno conferito alla parola un altro significato, dice Reid, secondo il quale «essa non significa quell'atto della mente che chiamiamo pensiero o concezione, bensì indica un qualche oggetto del pensiero» (*SPI* 1. 1). Le idee, dapprima introdotte come modeste immagini o come sostituti delle cose, finiscono così per soppiantare ciò che rappresentano, e per guastare tutto, eccetto loro stesse: «pare che le idee abbiano una natura contraria agli altri esseri esistenti» (*Mente* 2. 6).

Dal punto di vista di Reid le idee, intese nell'accezione filosofica – quella cioè di enti intermedi che vengono postulati tra la mente e il

mondo –, sono mere finzioni. Certo, abbiamo concezioni o apprensioni di molte cose, ma le concezioni non sono immagini, e in ogni caso non sono le concezioni a costituire gli elementi ultimi, i mattoni della conoscenza; invece lo sono le proposizioni. I seguaci di Locke pensano che la conoscenza cominci con le concezioni brute («semplici apprensioni»), le quali vengono poi combinate per formare le credenze e i giudizi. Questo però è il modo sbagliato di vedere le cose. «Invece di affermare che la credenza o la conoscenza derivano dalla riunione e dal confronto delle apprensioni semplici, dovremmo dire piuttosto che l'apprensione semplice si ottiene scomponendo e analizzando un giudizio naturale e primitivo» (*Mente* 1. 2). Questa tesi, secondo cui i concetti sono logicamente posteriori rispetto alle proposizioni, e si ottengono dall'analisi delle proposizioni stesse, anticipava una dottrina che poi sarebbe stata resa celebre da alcuni filosofi analitici nel xx secolo.

Quando vedo un albero, afferma Reid, io non ricevo la mera idea di un albero; la mia visione dell'albero comporta il giudizio che esso esiste, dotato di una certa figura, certe dimensioni, e una certa posizione. Il bagaglio iniziale della mente non è costituito da una serie di idee separate le une dalle altre, bensì da una serie di «giudizi naturali e originari». Questi costituiscono ciò che Reid chiama «il senso comune dell'umanità». Prima di Reid, il termine «senso comune» veniva abitualmente usato dai filosofi per indicare un presunto senso interno, il quale discerneva e riuniva i dati sensoriali provenienti dai differenti sensi esterni³. Fu Reid invece a conferire all'espressione il significato che essa ha assunto in epoca moderna, quello cioè di un deposito di principî comunemente accettati, non sottoposti al vaglio della ragione. Nella maggior parte degli uomini, dice Reid, non si trova un grado di ragione che sia maggiore di questo, ma il senso comune è un dono universale del cielo.

Tra i principî condivisi che Reid considera a fondamento del ragionamento, alcuni erano stati messi in dubbio dagli empiristi inglesi. Contro Berkeley, Reid insiste che la dimensione, la figura e il movimento ineriscono alle sostanze materiali. Contro Locke, ribadisce che anche le qualità secondarie sono qualità reali dei corpi: il colore che vedo non coincide con la mia sensazione del colore stesso, bensì è la causa di tale sensazione. Contro Hume, insiste infine sul fatto che i nostri pensieri consapevoli «devono avere un soggetto che chiamiamo mente». Riafferma inoltre il principio secondo cui tutto ciò che comincia a esistere deve avere una causa che lo ha prodotto (*SPA* 8. 3. 6).

Gli scritti di Hume contengono spesso un certo grado di disprezzo verso le credenze «dell'uomo comune» – la credenza, ad esempio, che gli oggetti continuino a esistere anche quando non sono percepiti.

Reid ritiene che i filosofi disprezzino il volgo a loro rischio e pericolo, e che possano ignorarne le credenze solo perché hanno surrettiziamente cambiato il significato delle parole. «L'uomo comune ha pieno diritto di dare nomi alle cose quotidiane che gli sono familiari, mentre i filosofi possono venire giustamente accusati di abuso linguistico quando modificano il senso di un termine ordinario senza nessun avviso preliminare» (*Mente* 6. 5).

Reid dice che «in tale impari gara tra senso comune e filosofia, la seconda si ritirerà sempre sconfitta e con disonore» (*Mente* 1. 4). Non bisogna interpretare queste parole come quelle di un filisteo ignorante, una sorta di luddista avverso alla scienza e alla tecnologia. Al pari dei filosofi del linguaggio ordinario di cui fu un precursore, Reid pensava che all'uomo della strada spettasse l'ultima parola soltanto riguardo al significato delle parole, non riguardo alla verità o alla falsità delle proposizioni. E quando parla di «senso comune» egli non intende né le credenze popolari sulla natura, né i pettegolezzi da vecchie comari, bensì i principî autoevidenti che gli altri filosofi presentavano come intuizioni della ragione. La scienza medesima non era una questione di mero senso comune, ma di ricerca razionale condotta alla luce del senso comune; e i risultati della ricerca scientifica potevano ben avere la meglio dei singoli pregiudizi del volgo.

Reid stesso era uno scienziato sperimentale, e come tale produsse risultati originali nel campo della geometria degli oggetti visibili, alcuni dei quali anticipavano lo sviluppo delle geometrie non euclidee. Quello che intendeva mostrare con la sua filosofia era che il realismo dell'uomo comune era compatibile con l'indagine scientifica, almeno quanto lo erano le sofisticate – e sofistiche – filosofie dei razionalisti e degli empiristi.

L'illuminismo.

Adam Smith e Thomas Reid furono due notevoli cammei a lustro di quel movimento che più tardi sarà noto come l'illuminismo scozzese. Nel XVIII secolo i membri dell'intelligenza di tutta Europa vedevano se stessi come i portatori della luce della ragione nelle regioni oscurate dall'ignoranza e dalla superstizione; fu però la Francia a essere considerata (da se stessa e dagli altri) come la dimora *par excellence* dell'illuminismo. L'apice dell'illuminismo francese fu la pubblicazione, negli anni Cinquanta e Sessanta del Settecento, dei diciassette volumi dell'*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, curata da Denis Diderot e Jean d'Alembert. Le basi per questo manifesto erano tuttavia state gettate da altri pensatori francesi nel corso di oltre mezzo secolo.

Pierre Bayle (1647-1706) aveva pubblicato un *Dictionnaire historique et critique* in cui mostrava, attraverso lo studio dettagliato dei personaggi biblici e storici, l'incoerenza di gran parte della teologia sia naturale sia rivelata. La morale del suo *tour d'horizon* era che la fede religiosa risultava difendibile soltanto se si coniugava a una tolleranza diffusa, e che l'insegnamento dell'etica andava separato dall'educazione religiosa. Credere nell'immortalità dell'uomo o nell'esistenza di Dio non erano cose necessarie a una vita virtuosa.

In molti contestarono lo scetticismo di Bayle, in particolar modo Leibniz nella sua *Teodicea*. Ma questo atteggiamento negativo nei confronti dell'autorità religiosa costituì la nota dominante cui si accordarono i pensatori illuministi di Germania e Francia. L'elemento positivo dell'illuminismo – il tentativo di giungere a una comprensione scientifica della condizione politica e sociale dell'uomo – si dovette tuttavia maggiormente a un altro pensatore, più sistematico: Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755).

La grande opera di Montesquieu fu *Lo spirito delle leggi* (1748); essa erigeva una teoria sulla natura dello stato a partire da una mole di erudizione storica e sociologica. Quest'opera, la cui redazione richiese molti anni, era stata preceduta da due lavori più brevi: le *Lettere persiane*, del 1721, che erano una satira della società francese, e un trattato più ponderoso sulle cause della grandezza e della decadenza degli antichi romani (1734)⁴.

Montesquieu trascorse un periodo in Inghilterra, sviluppando una grande ammirazione per la costituzione inglese. La sua passione anglofila sarà un tratto condiviso anche dai filosofi illuministi più tardi, che guardavano a se stessi come agli eredi di Bacone, Locke e Newton, piuttosto che di Descartes, Spinoza e Leibniz. La prima pubblicazione filosofica di Voltaire (nato nel 1694, con il nome di François-Marie Arouet), le *Lettere filosofiche* (1734), è piena di entusiasmo per la libertà e la moderazione tipiche delle istituzioni politiche ed ecclesiastiche inglesi, rispetto alle altre. La sua ammirazione per la tolleranza inglese appare ancor più sincera se consideriamo che prima di venire esiliato proprio in Inghilterra, nel 1726, Voltaire era stato imprigionato già due volte nella Bastiglia, punito per alcuni pamphlet diffamatori di un vecchio esponente della nobiltà.

Locke, dice Voltaire nella tredicesima lettera, è il primo filosofo ad aver offerto una concezione sobria dell'anima umana, al posto delle fantasie sentimentalistiche intessute dai filosofi precedenti. «Ha sviscerato all'uomo la ragione umana, come un eccellente anatomista spiega il meccanismo del corpo umano» (LF 13). Negli anni che precedettero la pubblicazione dell'*Encyclopédie*, Voltaire si era adoperato come brillante pubblicista, divulgatore della scienza e della

filosofia inglese, pubblicando nel 1738 i suoi *Elementi della filosofia di Newton*. L'idea di un'enciclopedia in effetti veniva proprio dall'Inghilterra, dove nel 1728 un certo Ephraim Chambers aveva pubblicato, in due volumi, la *Cyclopaedia; Or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*.

I due curatori dell'*Encyclopédie* erano uomini diversi per talento e temperamento. D'Alembert era un matematico dotato, con all'attivo un lavoro originale nel campo della dinamica dei fluidi. Mirava a portare in tutte le scienze la chiarezza e la precisione dell'aritmetica e della geometria. Fu uno dei primi fautori dell'ideale di una sola, grande scienza unificata. Nell'introduzione all'*Encyclopédie* egli scriveva: «L'universo – per chi fosse capace di abbracciarlo da un unico punto di vista – sarebbe, se è lecito dir così, un fatto unico e una sola grande verità» (*Enc.*, 24). Diderot era più interessato alle scienze biologiche e sociali che alla fisica, e mentre D'Alembert veniva celebrato dalle accademie, egli trascorse un periodo in prigione a causa della sua *Lettera sui ciechi*, che aveva messo in dubbio l'esistenza di un progetto intelligente nell'universo. I due uomini avevano in comune la fede nell'inevitabilità del progresso scientifico, la credenza nel fatto che la religione cristiana costituisse un grande ostacolo al miglioramento dell'uomo, e una visione fondamentalmente materialista della natura umana. Misero così assieme un gruppo di pensatori con idee simili a queste, i quali divennero i collaboratori dell'*Encyclopédie*; oltre a Montesquieu e Voltaire, tra di loro vi erano Julien Offray de La Mettrie, un medico che aveva da poco pubblicato *L'uomo macchina* (*L'homme machine*); il barone d'Holbach, un ateo che era a capo d'un sontuoso salotto filosofico, e Claude Helvétius, psicologo determinista divenuto celebre per un libro in cui affermava che gli esseri umani non avevano facoltà intellettuali distinte dai sensi.



Voltaire a pranzo con gli altri *philosophes*, in un'incisione di Jean Huber.

Anche se tutti i filosofi illuministi erano anticlericali, non tutti erano atei. Voltaire, ad esempio, pensava che il mondo, per come veniva spiegato da Newton, rendesse manifesta l'esistenza di Dio esattamente al modo in cui un orologio ci mostra l'esistenza dell'orologiaio. Nel 1764, quando pubblicò il *Dizionario filosofico*, al lemma dedicato all'ateismo scrisse:

L'ateismo è un mostro assai pericoloso in coloro che governano; e lo è anche nelle persone di studio, anche se la loro vita è innocente, perché dal loro studio esso può arrivare fino a quelli che vivono in piazza; e che, se non è certo funesto quanto il fanatismo, è tuttavia quasi sempre fatale alla virtù [...] Alcuni geometri non filosofi hanno respinto le cause finali, ma i veri filosofi le ammettono e, come ha detto un noto scrittore, un catechista annuncia Dio ai fanciulli, Newton lo dimostra ai saggi (*DF*, 50).

Se Dio non esistesse bisognerebbe inventarlo, recita una celebre frase di Voltaire – altrimenti la legge morale non avrebbe alcun peso. Egli tuttavia non credeva in un Dio che aveva creato liberamente il mondo. Un Dio siffatto si sarebbe dovuto assumere la responsabilità dei mali prodotti dalle catastrofi, come il terremoto che colpì Lisbona nel 1775. Il mondo non era una libera creazione, bensì una conseguenza necessaria ed eterna dell'esistenza di Dio. Per respingere ogni accusa di ateismo, Voltaire si definì «teista», ma il termine filosofico invalso per indicare coloro che credono in questo tipo di divinità è piuttosto quello di «deista».

I *philosophes* vengono spesso visti come i precursori della

Rivoluzione francese; eppure essi non furono necessariamente radicali, e nemmeno democratici. Diderot accettò il mecenatismo di Caterina la Grande di Russia, mentre Voltaire fu per tre anni ciambellano di Federico II di Prussia. I loro ideali di libertà erano più simili a quelli dei rivoluzionari inglesi del 1688 che a quelli dei rivoluzionari francesi del 1789. Il tipo di libertà che più tenevano in considerazione era la libertà di espressione; non avevano obiezioni di principio alla monarchia assoluta e autocratica, anche se ciascuno dei due avrebbe poi dovuto scoprire che il despota che si era scelto era meno illuminato di quanto avesse sperato. In patria, entrambi furono disposti ad assumersi dei rischi protestando contro gli abusi del governo, ma non reclamarono alcun cambiamento politico fondamentale. Meno che mai desideravano un accrescimento del potere della gente comune – cioè della «plebaglia», per usare il termine preferito da Voltaire.

Rousseau.

C'era un enciclopedista tuttavia che era disposto a spingersi molto più in là. Si trattava di Jean-Jacques Rousseau, il quale aveva contribuito a quell'opera con diversi articoli su argomenti musicali. Nato a Ginevra nel 1712, figlio di un orologiaio, Rousseau fu educato nel calvinismo, ma all'età di sedici anni, quando si aggirava errabondo senza un mestiere, si fece cattolico a Torino. Ciò avvenne su esortazione della baronessa di Warens, presso la quale visse saltuariamente tra il 1729 e il 1740. Dopo un breve periodo come maestro di canto e precettore, nel 1743 ottenne un posto come segretario dell'ambasciatore francese a Venezia. Licenziato per insubordinazione, si recò allora a Parigi, dove si avvicinò a Diderot, al quale faceva regolarmente visita durante la prigionia. Per un periodo fu anche in buoni rapporti con D'Alembert e Voltaire. Sconvolse tuttavia i *philosophes* quando, nel 1750, pubblicò un saggio con cui vinse un concorso, e nel quale rispondeva negativamente alla domanda se il progresso delle arti e delle scienze avesse o meno avuto un effetto benefico sulla moralità. Quattro anni dopo vi diede seguito con il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*. Il tema portante di entrambi i lavori era che l'umanità era naturalmente buona, ma era stata corrotta dalle istituzioni sociali. L'essere umano ideale era il «nobile selvaggio», la cui semplice bontà era la vergogna dell'uomo civilizzato. Naturalmente tutto ciò si trovava agli antipodi rispetto alla fede nel progresso sociale e scientifico degli enciclopedisti: Voltaire definì il *Discorso* un «libro contro il genere umano».

Rousseau esibì il proprio disprezzo per le convenzioni sociali in

modo concreto, intraprendendo una relazione di lungo corso con una lavandaia, Thérèse Levasseur. Ebbe da lei cinque figli, che abbandonò uno dopo l'altro in un ospizio per trovatelli. Scrisse un'opera in musica, *L'indovino del villaggio*, rappresentata a Fontainebleau alla presenza di Luigi XV; in seguito tornò a Ginevra, nel 1754, e si riconvertì al calvinismo per ottenervi nuovamente la cittadinanza. Intanto Voltaire era rientrato da Berlino, stabilendosi anche lui nei pressi di Ginevra, ma i due filosofi non erano destinati a un rapporto di buon vicinato: l'avversione reciproca divenne pubblica con l'uscita, nel 1756, della *Lettera sulla provvidenza* di Rousseau. Nel 1757 D'Alembert pubblicò un articolo dell'*Enciclopedia* su Ginevra, nel quale deplorava il divieto imposto da quella città alla rappresentazione di commedie; fu allora che Rousseau rispose pubblicando una *Lettera a D'Alembert*, in cui discorreva, nello stile della *Repubblica* di Platone, sull'influenza moralmente corruttrice degli spettacoli teatrali. Rousseau aveva peraltro già litigato con Diderot per il tradimento di una confidenza amorosa, e la sua rottura con i *philosophes* divenne definitiva nel 1761, quando pubblicò le *Lettere morali*.

Il periodo tra il 1758 e il 1761 fu assai produttivo per il filosofo, che trascorse questi anni in ritiro, in una piccola casa di campagna in Francia. Scrisse un romanzo, *La nuova Eloisa*, pubblicato a Parigi nel 1761 e divenuto subito un bestseller. Compose inoltre due trattati filosofici: uno sull'educazione, intitolato *Emilio o dell'educazione*, e uno di filosofia politica, *Il contratto sociale*. L'*Emilio* narra la vita di un bambino che viene educato lontano dagli altri bambini, in via sperimentale; mentre *Il contratto sociale* inizia con le memorabili parole: «L'uomo è nato libero e dappertutto è in catene»⁵. Le due opere uscirono nel 1762 e destarono immediatamente scalpore a causa delle dottrine provocatorie in esse contenute. L'*Emilio* fu condannato dall'arcivescovo e dal parlamento di Parigi, mentre a Ginevra il libro fu bruciato assieme al *Contratto sociale*. Con un mandato d'arresto nei suoi confronti spiccato in entrambe le città, Rousseau fuggì in Svizzera (a quell'epoca Ginevra non ne faceva parte). Dopo aver cercato rifugio in diverse città del continente, trovò riparo in Inghilterra, grazie ai buoni uffici di David Hume, che gli procurò una pensione da parte di re Giorgio III. Ma la sua ingratitudine paranoide gli volse contro anche Hume, cosicché Rousseau tornò in Francia, trascorrendo gli ultimi anni della propria vita a Parigi (1770-78). Il maggiore prodotto di questo periodo furono le *Confessioni*, un'opera autobiografica pubblicata alcuni anni dopo la sua scomparsa.

Il 1778 fu anche l'anno della morte di Voltaire. Nei suoi ultimi anni di vita i suoi scritti si erano fatti più esplicitamente anticristiani. Dal suo rifugio di Ferney, nei pressi di Ginevra, egli pubblicò il suo irriverente *Dizionario filosofico* (1765) e *La professione di fede dei teisti*

(1768). Scrisse inoltre opere storiche e drammi. Tornò a Parigi per partecipare alla notte trionfale della prima della sua opera *Irene*, ma lì poco dopo morì. Rousseau e Voltaire, nemici in vita, oggi riposano uno di fianco all'altro nella cripta del Pantheon, il mausoleo di Parigi dedicato ai grandi uomini di Francia.

I filosofi dell'illuminismo francese, specialmente Rousseau, sono stati considerati da molti come i responsabili degli sconvolgimenti rivoluzionari in cui la Francia e l'Europa caddero subito dopo la loro morte. A Thomas Carlyle, autore della *Storia della Rivoluzione francese* (1837), un uomo d'affari rimproverò una volta l'eccessivo interesse per le mere idee. «C'era una volta un uomo chiamato Rousseau», rispose Carlyle, «che aveva scritto un libro che non conteneva altro che idee. La seconda edizione fu rilegata con la pelle di quanti avevano riso della prima»⁶.

Wolff e Lessing.

In Germania l'illuminismo assunse una forma meno minacciosa per l'ordine costituito. Ciò senza dubbio fu dovuto in parte al fatto che esso godette per un certo periodo del patronato di Federico il Grande, re di Prussia dal 1740 al 1786. Nella prima metà del XVIII secolo il principale filosofo tedesco fu Christian Wolff (1679-1754), il quale aveva iniziato la sua carriera come professore di matematica a Halle, in un posto che gli era stato offerto su raccomandazione di Leibniz. Quando si avventurò per la prima volta nel campo della filosofia, Wolff attirò su di sé l'ostilità dei devoti luterani, che fecero pressioni sul monarca per privarlo della cattedra e bandirlo dalla Prussia. Questa esperienza di persecuzione è pressoché l'unico elemento che Wolff ha in comune con i *philosophes*. A differenza di questi ultimi, egli era di modi solenni, accademico, sistematico e dotato di un'erudizione scrupolosa. Il suo razionalismo si collocava all'estremo opposto rispetto al sentimentalismo di Rousseau.

Wolff insegnò per diciassette anni in un'università calvinista, a Marburgo, ma quando Federico il Grande salì al trono gli fu restituita la cattedra a Halle, che tenne fino alla morte. Più tardi diventò vicescancelliere di quell'università, e fu nominato barone del Sacro Romano Impero. Il suo sistema filosofico era vasto ed eclettico: conteneva elementi provenienti dall'aristotelismo classico, dall'eredità scolastica di lingua latina, dal razionalismo cartesiano e dalla metafisica leibniziana. Riprese da Leibniz il principio di ragione sufficiente, che egli considerava, assieme al principio di identità, la base fondamentale della metafisica. La ragione sufficiente dell'esistenza del mondo va ricercata in un Dio trascendente, del quale si può stabilire l'esistenza attraverso i tradizionali argomenti

ontologico e cosmologico. Il mondo in cui viviamo è il migliore di tutti i mondi possibili, liberamente scelto dalla saggezza di Dio.

C'era poco di originale in Wolff, fatto salvo il carattere sistematico che seppe conferire ai contenuti da lui presi in prestito dagli autori precedenti. Sentiva che era proprio compito, ad esempio, dare un ordine a ciò che considerava il caos della metafisica di Aristotele. Impose allora una disciplina rigorosa alle differenti branche della filosofia, rendendo popolari alcune distinzioni, come quella tra teologia naturale e metafisica generale («ontologia»), che erano assenti dalla discussione medievale. La sua definizione di filosofia come «la scienza di tutte le cose possibili in quanto sono possibili», e l'enfasi da lui posta sulle essenze possibili, piuttosto che sugli esistenti in atto, costituivano la prosecuzione d'un filone che aveva avuto inizio con Avicenna e Duns Scoto. Wolff introdusse inoltre una nuova distinzione, separando la fisica (lo studio sperimentale delle leggi naturali e contingenti di questo mondo) dalla cosmologia (una ricerca *a priori* su ogni possibile mondo materiale).

Come Descartes, Wolff ammise l'esistenza di un'anima umana, che era una sostanza semplice accessibile all'autocoscienza; spiegò però la relazione fra tale anima e il corpo ricorrendo a un'armonia prestabilita di tipo leibniziano. La nozione chiave del sistema etico di Wolff è quella di perfezione. Il bene è ciò che accresce la perfezione, mentre il male è ciò che la diminuisce. Il movente fondamentale delle azioni umane è il perfezionamento di sé, che comprende la promozione del bene comune e l'onorare la divinità con il proprio servizio. I corpi viventi, inclusi quelli umani, sono macchine; malgrado ciò, noi uomini godiamo del libero arbitrio: la scelta razionale può e deve superare tutti i condizionamenti della sensibilità.

Oggi Wolff non viene quasi più letto, almeno dal pubblico filosofico di lingua inglese. La sua importanza per la storia della filosofia risiede però nel fatto che in Germania il suo sistema divenne il paradigma di metafisica razionalista, cosicché gli scrittori più tardi definirono la propria posizione in rapporto a esso. Ciò è vero in particolar modo per Immanuel Kant, che nella sua magistrale critica della metafisica spesso ha immediatamente di mira proprio le dottrine wolffiane.

Un pensatore assai più vicino all'illuminismo, per come questo veniva inteso in Francia e in Inghilterra, fu Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Figlio di un pastore luterano, Lessing fu inizialmente destinato a entrare nel clero, ma abbandonò la teologia per una carriera letteraria, mantenendosi grazie al lavoro di bibliotecario per il duca di Brunswick. Al pari dei *philosophes*, Lessing preferiva affidare i propri pensieri a saggi e drammi, piuttosto che esprimerli in manuali accademici. La sua prima pubblicazione fu un saggio redatto assieme al filosofo ebraico Moses Mendelssohn (1729-1786), intitolato *Pope, un*

metafisico! In parte si trattava di un attacco alle idee leibniziane che Pope aveva espresso nel *Saggio sull'uomo*; ma era anche un appello in favore d'una netta separazione tra filosofia e poesia, in quanto attività spirituali del tutto differenti tra loro. Nel *Laocoonte*, del 1776, Lessing invocava un'analoga separazione tra la poesia e le arti visive: la descrizione della morte di Laocoonte fatta da Virgilio, affermava, ha un effetto artistico completamente diverso da quello della famosa statua classica che si trovava in Vaticano. In ogni caso, muovendo dalla *Poetica* di Aristotele («un'opera infallibile, al pari degli elementi di Euclide»)7, Lessing venne delineando per il poeta un ruolo speciale e semi-profetico. Così facendo, egli anticipò uno dei temi principali del romanticismo.

Come i romantici, Lessing ammirava Spinoza. Vedeva il mondo come un singolo sistema unitario, le cui componenti erano identiche a idee presenti nella mente di Dio. Era pronto ad ammettere che il determinismo fosse vero e che la libertà fosse un'illusione; d'altra parte, però, era disposto anche ad accettare che nel mondo vi fosse un elemento contingente – con la conseguenza che pure alcune delle idee di Dio avrebbero allora dovuto essere contingenti. Lodò Spinoza per aver compreso che ci si libera dall'angoscia soltanto accettando l'ineluttabilità del destino. «Ringrazio il mio Dio – disse – di avermi sottoposto alla necessità: essa stabilisce che debba essere ciò che è meglio».

L'opera filosofica più importante di Lessing fu *L'educazione del genere umano* (1780). Al pari del singolo individuo, anche la specie umana attraversa varie età, per ciascuna delle quali risulta appropriato un diverso tipo di educazione. Educare un bambino è una questione di premi e ricompense di tipo fisico: così, l'infanzia del genere umano fu l'epoca dell'Antico Testamento. Durante la giovinezza, chi ci educa preferisce ricompensarci della nostra buona condotta con premi spirituali: premi eterni e punizioni eterne per un'anima immortale. Il corrispettivo storico di questa fase è il periodo dominato dalla religione cristiana. Comunque, secondo quanto Lessing si sforza di mostrare in numerosi studi di critica del Nuovo Testamento, la prova a favore dell'origine divina del cristianesimo non è affatto irrefutabile. Del resto, continuava Lessing, nemmeno la prova storica più schiacciante relativa a fatti contingenti può giustificare una qualche conclusione circa le verità necessarie in materia di divinità.

La religione cristiana, pertanto, non può costituire altro che una fase dell'educazione del genere umano, e i suoi dogmi non possono avere un valore più che simbolico. La natura umana, una volta diventata adulta, deve estrarre dal cristianesimo una credenza nella fratellanza universale dell'uomo, e deve perseguire i valori morali di per se stessi, non con lo scopo di ottenere un qualche premio, qui o in

un futuro (sebbene Lessing si trastulli anche con l'idea d'una trasmigrazione delle anime in una nuova incarnazione dopo la morte). Come gli esponenti principali dell'illuminismo francese, Lessing era un difensore appassionato della tolleranza religiosa; tale difesa trovò piena espressione nel suo dramma *Nathan il saggio* (1779). Una delle ragioni che egli offre a favore della tolleranza è quella secondo cui il valore di una persona non dipende dal fatto che le sue credenze siano vere o meno, bensì da quanti sforzi quella persona ha fatto per raggiungere la verità. Questo nuovo argomento fu presentato in un brano vivace, che spesso è oggetto di citazione:

Se Dio tenesse racchiusa nella sua mano destra ogni verità e nella sua mano sinistra, invece, stringesse soltanto la sempre desta tensione verso la verità – quand'anche questa fosse accompagnata dal corollario che io debba, perciò, sempre e in eterno errare – e mi dicesse: «Scegli!», allora io, con umiltà, gli afferrerei la mano sinistra esclamando: «Padre, dammi questa! La pura verità spetta comunque a te solo e soltanto!» (*Schr.* XIII, 23)⁸.

Kant.

Un uomo che consacrò tutta la vita alla ricerca della verità assoluta fu Immanuel Kant: a ben vedere del resto, a parte questa ricerca, sulla sua biografia c'è ben poco da dire. Nato nel 1724 a Königsberg, che allora si trovava nella parte più orientale della Prussia, Kant trascorse tutta la propria esistenza nella città natale. Dal 1755 al 1770 fu *Privatdozent*, ossia libero docente presso l'Università di Königsberg, dove tenne una cattedra di logica e metafisica dal 1770 fino alla morte, avvenuta nel 1804. Non viaggiò, non si sposò, né rivestì mai una carica pubblica; la storia della sua vita coincide con la storia delle sue idee.

Fu educato in una famiglia luterana devota, ma più tardi le sue concezioni teologiche divennero più liberali e meno rigide, sebbene si attenesse a una scrupolosa osservanza della pratica religiosa. Fu sempre un uomo dalla vita austera e dalle abitudini costanti, noto per la sua perfetta puntualità: si alzava alle cinque e si coricava alle dieci, faceva lezione al mattino, dalle sette alle otto, poi scriveva fino all'ora di pranzo, abbondante e consumato piuttosto tardi. I cittadini di Königsberg scherzavano affermando di poter regolare gli orologi vedendolo arrivare per la passeggiata del pomeriggio. Da studente ebbe come insegnante un discepolo di Wolff, ma i suoi interessi giovanili furono più scientifici che filosofici, e come *Privatdozent* non tenne soltanto lezioni di logica e metafisica, ma affrontò tematiche tra loro assai diverse, quali l'antropologia, la geografia e la mineralogia. Anche i suoi primi libri furono dedicati a temi scientifici: soprattutto

va ricordata la *Storia universale della natura e teoria del cielo* del 1755.

A partire dal 1760 Kant incominciò a dedicarsi seriamente alla filosofia, ma i lavori che pubblicò nei vent'anni successivi furono di impostazione prudente e convenzionale. Nel 1762 scrisse un saggio sulla sillogistica tradizionale, breve e piuttosto superficiale, criticando la falsa sottigliezza («die falsche Spitzfindigkeit», secondo quanto recita il titolo) della sua esposizione consueta. Lo stesso anno scrisse *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*: in esso da una parte egli rifiuta tre delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, ma dall'altra afferma, nello spirito di Wolff e Duns Scoto, che se si danno in generale esseri possibili, allora dev'esserci anche un essere perfetto che funga da ragione di questa possibilità.

Nel 1763 l'Accademia delle scienze di Berlino bandì un concorso sul tema «se le verità metafisiche in generale [...] sono suscettibili di dimostrazioni altrettanto chiare quanto quelle delle verità geometriche». L'opera presentata per l'occasione da Kant (che pure non vinse) metteva in evidenza un certo numero di distinzioni cruciali tra il metodo matematico e quello filosofico. I matematici muovono da definizioni chiare, da cui si originano concetti che essi poi sviluppano; i filosofi muovono da concetti confusi e li analizzano al fine di ottenere una definizione. I metafisici dunque, anziché scimmiettare i matematici, dovrebbero seguire i metodi newtoniani, non applicandoli al mondo fisico bensì ai fenomeni dell'esperienza interna.

Il programma che Kant delinea qui per il filosofo assomiglia molto da vicino a quello che si era prefisso Hume; più tardi Kant attribuirà al filosofo scozzese il merito di averlo svegliato dal «sonno dogmatico» degli anni in cui aveva aderito alle filosofie di Leibniz e di Wolff. Non si sa con certezza quando Kant cominciò a studiare seriamente Hume, ma fu comunque durante il decennio 1760-70 che egli divenne sempre più scettico nei confronti della possibilità d'una metafisica scientifica. I *Sogni di un visionario*, vivace scritto del 1766, pubblicato anonimo, paragonava le speculazioni metafisiche alle fantasie esoteriche del visionario Emanuel Swedenborg (1688-1772)⁹. Sulla scia di Hume, Kant sottolineava peraltro che le relazioni causali potevano essere conosciute solo attraverso l'esperienza; non erano mai questione di necessità logica. La sua dissertazione inaugurale in qualità di professore (*Sulla forma e i principî del mondo sensibile e intelligibile*), nel 1770, mostra comunque ancora una profonda influenza di Leibniz.

Kant trascorse i primi undici anni nel ruolo di professore elaborando il proprio originale sistema filosofico, pubblicato nel 1781 nella *Critica della ragion pura*, un'opera che mise in ombra i suoi scritti precritici e al contempo lo consacrò come uno dei più grandi filosofi dell'epoca moderna. A tale opera fece seguire un'esposizione più breve delle proprie idee, rivolta a un pubblico più ampio, i *Prolegomeni ad*

ogni futura metafisica (1783), e poi una seconda edizione della *Critica* nel 1787¹⁰.

Con la sua filosofia critica Kant voleva rendere per la prima volta la filosofia pienamente scientifica. La matematica era scientifica già da molti secoli, mentre la fisica era oramai diventata una scienza adulta. La metafisica invece, che pure costituiva la disciplina più vecchia, l'unica che «resterebbe ancora, quand'anche queste ultime dovessero essere completamente inghiottite nella voragine di una barbarie che tutto divorasse» (*CRP*, B XIV), era ancora lontana dalla maturità. La curiosità metafisica era innata nella natura umana: gli esseri umani non potevano non interessarsi ai tre oggetti fondamentali della metafisica – ossia Dio, la libertà e l'immortalità. Ma la metafisica era in grado di diventare una vera scienza?



Incisione raffigurante Kant all'età in cui pubblicò la prima *Critica*.

Come abbiamo visto Hume, e con lui altri pensatori, avevano cercato di fare nel campo della filosofia della mente quello che Newton aveva fatto nella filosofia dei corpi: fare cioè dell'associazione tra idee il corrispettivo psichico dell'attrazione gravitazionale tra i

corpi. Il progetto kantiano per rendere scientifica la metafisica aveva invece una portata piú ambiziosa. La filosofia, credeva Kant, aveva bisogno d'una rivoluzione come quella operata da Copernico, che aveva tolto la terra dal centro dell'universo mettendo il sole al suo posto. Copernico aveva mostrato che quando crediamo di star osservando il movimento del sole attorno alla terra, ciò che vediamo è in realtà la conseguenza della rotazione della terra su cui ci troviamo. La rivoluzione copernicana di Kant farà dunque, nei confronti della nostra ragione, ciò che Copernico aveva fatto alla nostra visione del cosmo. Aniché chiederci come possa la nostra conoscenza conformarsi ai suoi oggetti, dobbiamo cominciare dall'ipotesi che siano gli oggetti a doversi conformare alla nostra conoscenza. Solo così potremo giustificare la pretesa, che la metafisica avanza, di possedere una conoscenza capace di essere insieme universale e necessaria.

Kant distingue tra due modi di conoscenza: la conoscenza *a priori* e la conoscenza *a posteriori*. Conosciamo una verità *a posteriori* se la conosciamo attraverso l'esperienza; la conosciamo *a priori* se invece conosciamo tale verità indipendentemente da qualsiasi esperienza. Kant concordava con Locke nel ritenere che tutta la conoscenza incomincia con l'esperienza; ma non credeva che essa provenisse tutta quanta dall'esperienza. Ci sono cose infatti che conosciamo *a priori*; verità fondamentali che non sono semplici generalizzazioni operate a partire dall'esperienza. Tra i giudizi che facciamo *a priori*, ci dice Kant, alcuni sono analitici, altri sono sintetici. In un giudizio analitico, sul tipo di «Tutti i corpi sono estesi», stiamo semplicemente rendendo esplicito nel predicato qualcosa che è già contenuto nel concetto del soggetto. In un giudizio sintetico, invece, il predicato aggiunge qualcosa al contenuto del soggetto stesso: l'esempio di Kant in proposito è «Tutti i corpi sono pesanti». Tutte le proposizioni *a posteriori* sono sintetiche, e tutte le proposizioni analitiche sono *a priori*. Possono però esserci proposizioni sintetiche, che tuttavia siano anche *a priori*? Kant ritiene di sí. La matematica, secondo lui, ci fornisce degli esempi di verità sintetiche *a priori*. Cosa piú importante, se ha da esser possibile fare della metafisica una vera scienza, dovranno esserci proposizioni che siano insieme *a priori* e sintetiche.

Il primo dovere del filosofo è dunque chiarire la natura e i limiti delle facoltà della mente. Come avevano fatto i filosofi medievali e i filosofi razionalisti prima di lui, Kant opera una netta distinzione tra le facoltà superiori e quelle inferiori; all'interno di quelle superiori traccia poi una distinzione ulteriore tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*). L'intelletto opera in collaborazione coi sensi per produrre la conoscenza umana: gli oggetti ci vengono dati attraverso i sensi, ma vengono resi pensabili attraverso l'intelletto. L'esperienza ha dunque

un contenuto, fornito dai sensi, e una struttura, determinata dall'intelletto. La ragione, diversamente dall'intelletto, è invece lo sforzo compiuto dalle facoltà conoscitive superiori di andare al di là di quello che l'intelletto è in grado di raggiungere. Quando è separata dall'esperienza, la ragione è «ragion pura»; è l'uso improprio di quest'ultima a costituire l'obiettivo delle critiche distruttive di Kant.

Prima di volgersi a indagare la ragione pura, la *Critica* kantiana compie un'indagine sistematica dei sensi e dell'intelletto. I sensi vengono studiati in una sezione intitolata «Estetica trascendentale», l'intelletto in una sezione intitolata «Logica trascendentale». «Trascendentale» è un termine prediletto da Kant; egli lo usa in diversi significati, ma tutti hanno in comune l'idea di qualcosa che (nel bene o nel male) si trova oltre e precede quello che ci viene consegnato dall'esperienza effettiva.

L'estetica trascendentale è per lo più dedicata all'esame del tempo e dello spazio. Le sensazioni, dice Kant, hanno una materia (o contenuto) e una forma. Lo spazio è la forma dei sensi esterni, mentre il tempo è la forma del senso interno. Spazio e tempo non sono entità del mondo scoperte dalla mente: sono forme in base alle quali i sensi plasmano l'esperienza. Nell'espone la sua estetica trascendentale, Kant avanza così la propria, innovativa soluzione all'annosa questione: «Tempo e spazio sono reali»?¹¹.

Quando passiamo dall'estetica trascendentale alla logica trascendentale, ci imbattiamo di nuovo in una bipartizione. La logica consta di due grandi ambiti, che Kant chiama «Analitica trascendentale» e «Dialettica trascendentale». L'analitica fissa i criteri per il legittimo uso empirico dell'intelletto; la dialettica presenta le illusioni che nascono quando la ragione cerca di operare fuori dai limiti stabiliti dall'analitica. Nell'analitica Kant enumera una serie di concetti *a priori*, che chiama «categorie», e una serie di giudizi *a priori* che chiama «principî». L'analitica di conseguenza è ulteriormente suddivisa in due grandi sezioni, contenenti rispettivamente la «Deduzione delle categorie» e il «Sistema dei principî».

La prima sezione presenta la deduzione, o legittimazione, delle categorie. Queste sono concetti che regolano funzioni fondamentali: i concetti di «causa» e di «sostanza» sono tra gli esempi addotti in proposito da Kant. Senza tali categorie, afferma, non potremmo concettualizzare o comprendere neppure l'esperienza più frammentaria e disordinata. Lo scopo di Kant, qui, consiste nel fronteggiare la sfida dell'empirista sul suo stesso terreno. Egli è d'accordo con l'empirista sul fatto che tutta la nostra conoscenza ha inizio con l'esperienza, ma nega che essa derivi tutta dall'esperienza. Kant cerca di mostrare che senza i concetti metafisici che Hume aveva cercato di smantellare, le stesse componenti dell'esperienza teorizzate

da Hume – le impressioni e le idee – si sgretolerebbero.

La seconda sezione dell'analitica, il sistema dei principî, contiene un certo numero di proposizioni sintetiche *a priori* riguardanti l'esperienza. Le esperienze, sostiene Kant, devono possedere due tipi di quantità: la quantità estensiva (un esempio della quale è la distanza tra due punti) e la quantità intensiva (un esempio della quale è un particolare grado di calore). Inoltre, sostiene, l'esperienza è possibile solo se tra le nostre percezioni si possono rinvenire connessioni necessarie. Hume errava nel credere che dapprima percepiamo la successione temporale tra due eventi, e poi passiamo a considerarli uno come la causa, e l'altro come l'effetto. Al contrario, non saremmo affatto in grado di stabilire una sequenza temporale oggettiva se non avessimo già istituito relazioni tra cause ed effetti¹².

Se da un lato Kant è ostile all'empirismo, dall'altro egli attacca il razionalismo con impeto non inferiore. Al termine dell'analitica insiste sul fatto che le categorie non possono determinare la propria applicabilità, e che i principî non possono dimostrare la propria verità. L'intelletto, da solo, non può provare l'esistenza di qualcosa come la sostanza, né può provare il fatto che ogni mutamento ha una causa. Tutto quello che ci è dato provare *a priori* è che, affinché l'esperienza sia possibile, certe condizioni debbono risultare soddisfatte. Ma non si può stabilire in anticipo se e quale esperienza sia possibile: la possibilità dell'esperienza viene mostrata solo dal verificarsi effettivo dell'esperienza stessa.

L'analitica mostra che non può esserci un mondo di mere apparenze, ossia di meri oggetti del senso che non ricadono in nessuna categoria, o non istanziano alcuna regola. Non possiamo però concluderne che allora vi è un mondo non sensibile la cui esistenza viene provata dalle sole facoltà superiori. Accettare l'esistenza di oggetti extra-sensibili che possono essere indagati mediante l'uso della ragion pura significa infatti entrare nel regno dell'illusione; e nella sua dialettica trascendentale Kant esplora appunto questo mondo di inganno.

«Trascendentale», come si è detto, indica qualcosa che si trova al di là e che precede l'esperienza effettiva. Nella dialettica trascendentale Kant ha di mira tre bersagli metafisici principali: la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia razionale. «La ragion pura – ci dice – fornisce l'idea per una dottrina trascendentale dell'anima (*psicologia rationalis*), per una scienza trascendentale del mondo (*cosmologia rationalis*) e infine anche per una conoscenza trascendentale (*theologia transcendentalis*) di Dio» (CRP, A 335 / B 392). Una dopo l'altra Kant mette alla prova le tre nozioni, finendo per distruggerle tutte: quella di un'anima immateriale e immortale, quella di una totalità cosmica passibile d'indagine, e quella di un essere

assolutamente necessario.

La psicologia razionale, quale era stata praticata da Descartes, muoveva dalla premessa «Io penso», da cui concludeva l'esistenza di una sostanza immateriale, incorruttibile, personale e immortale. Secondo Kant questa linea argomentativa è disseminata di fallacie; egli ne elenca quattro, che chiama «paralogismi della ragion pura». Questi paralogismi non sono fortuiti: ogni tentativo di andare oltre la psicologia empirica è destinato per principio a ricadere nella fallacia.

Al fine di smantellare la cosmologia *a priori*, Kant costruisce poi quattro antinomie. Un'antinomia è una coppia di argomenti opposti, i quali conducono a conclusioni contraddittorie (una tesi e un'antitesi). La prima delle quattro antinomie ha come tesi «Il mondo ha un cominciamento nel tempo, ed è chiuso nello spazio», e come antitesi «Il mondo non ha alcun cominciamento né alcun confine nello spazio» (CRP, A 426-27 / B 454-55). Kant presenta dimostrazioni di entrambe queste proposizioni. Ovviamente non intende concluderne che entrambe le contraddittorie siano vere: la morale da trarne è piuttosto che la ragione non ha alcun diritto di pronunciarsi sul «mondo» inteso come un tutto.

In ognuna delle antinomie la tesi asserisce che una certa serie raggiunge un punto d'arresto, mentre l'antitesi asserisce che essa continua per sempre. La seconda antinomia riguarda la divisibilità, la terza la causalità, la quarta la contingenza. In ciascun caso Kant presenta le serie come una successione di entità che sono condizionate da qualcos'altro – un effetto ad esempio, secondo la sua descrizione, è «condizionato» dalla propria causa. In ogni antinomia la tesi dell'argomento ci porta, in conclusione, a un assoluto incondizionato. Entrambi i lati delle antinomie, secondo Kant, sono tuttavia erronei: la tesi è l'errore del dogmatismo, l'antitesi l'errore dell'empirismo. Lo scopo della costruzione delle antinomie è quello di mostrare lo scarto tra i limiti della ricerca scientifica e le pretese della ragion pura. La tesi rappresenta il mondo in quanto più piccolo del pensiero (possiamo pensare al di là di esso); l'antitesi lo rappresenta come più grande del pensiero (non possiamo pensarne il termine finale). Dobbiamo dunque portare pensiero e mondo a combaciare, tagliando via le nostre idee cosmologiche, in modo che il risultato sia compatibile con la ricerca scientifica¹³.

Nella sua quarta antinomia Kant propone argomenti a favore e contro l'esistenza di un essere necessario; in una successiva sezione della *Critica* procede quindi a considerare il concetto di Dio per com'è sostenuto dalla teologia naturale. Egli classifica gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio in tre tipi fondamentali, e mostra come gli argomenti di ciascuno di questi tipi siano condannati a fallire. Se Dio deve avere un posto nel nostro pensiero e nella nostra vita, egli crede,

non è come entità la cui esistenza possa venir stabilita mediante una dimostrazione razionale.

La *Critica della ragion pura* non è un libro di facile lettura, e non tutta la sua difficoltà va imputata alla profondità del suo argomento o all'originalità del pensiero in essa contenuto. Kant (come già si sarà notato) amava fino all'eccesso inventare nuove parole, e (come si noterà altrove, sempre in questo libro) era fin troppo ansioso di costringere le idee adattandole a rigide schematizzazioni. Ma il lettore che perseveri nella lettura di un testo così ostico ne otterrà una ricca ricompensa filosofica.

Dopo aver superato la sessantina, Kant rivolse quindi la propria attenzione all'etica e all'estetica, in tre opere destinate a suscitare ampia influenza: la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), la *Critica della ragion pratica* (1788) e la *Critica del giudizio* (1790). Nelle prime due, Kant si proponeva di stabilire criticamente i principî sintetici *a priori* della ragione pratica, al modo in cui nella prima *Critica* aveva fissato i principî sintetici *a priori* della ragione teoretica.

Il punto da cui prende avvio la teoria morale di Kant è l'idea secondo cui l'unica cosa che può dirsi buona senza riserve è una volontà buona. I talenti, il carattere e la fortuna possono venire utilizzati per fini cattivi, e anche la felicità può essere corruttrice. Non conta quello che una volontà buona riesce a ottenere; una volontà buona, anche se frustrata nei suoi sforzi, è buona in sé, indipendentemente dal resto. Ciò che rende buona una volontà è però il suo essere motivata dal dovere: agire spinti dal dovere significa dar prova di buona volontà anche di fronte alla difficoltà. Alcune persone possono trarre piacere dall'agire bene, altre perfino profitto, ma il valore del carattere si mostra solo quando qualcuno fa il bene non spinto dall'inclinazione, ma per il bene in sé.

Agire per dovere significa agire per rispetto della legge morale, ovvero agire obbedendo a un imperativo morale. Ci sono due tipi di imperativi: ipotetici e categorici. Un imperativo ipotetico dice: se vuoi raggiungere un certo scopo, agisci in questo e quest'altro modo. L'imperativo categorico afferma invece: non importa quale scopo tu voglia raggiungere, agisci così e così. Ci sono tanti gruppi di imperativi ipotetici quanti sono i differenti scopi che gli esseri umani possono prefiggersi, ma c'è un solo imperativo categorico, ed è il seguente: «Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale» (*FMC*, 79). Ogni volta che sei incline ad agire in un certo modo – per esempio, prendendo a prestito dei soldi senza alcuna intenzione di restituirli – devi sempre chiederti insomma che cosa mai accadrebbe se tutti si comportassero in quella maniera.

Kant offre anche un'altra formulazione dell'imperativo categorico:

«Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come un fine, e mai semplicemente come mezzo» (FMC, 88). In quanto essere umano, dice Kant, io non sono soltanto un fine in me stesso, ma sono anche membro di un regno di fini, cioè di un'unione di esseri razionali sotto leggi comuni. Nel regno dei fini, siamo tutti contemporaneamente legislatori e soggetti alla legge. Un essere razionale «è soggetto solo a leggi che egli stesso ha fatto, e che tuttavia sono universali»¹⁴.

Nella terza critica, la *Critica del giudizio*, Kant cercò di applicare a nozioni estetiche, come la bellezza e il sublime, il tipo di analisi che nelle precedenti critiche aveva applicato ai concetti della scienza e dell'etica. I giudizi estetici di gusto riposano sul sentimento, e tuttavia rivendicano una validità universale. È però un errore pensare che essi riguardino un qualche universale oggettivo, afferma Kant: ciò che può essere universalmente condiviso è piuttosto la particolare relazione interna tra l'immaginazione e l'intelletto, che è caratteristica di un giudizio contemplativo di gusto¹⁵.

Negli anni Novanta del Settecento, dopo aver dato una solida esposizione alla propria filosofia critica, Kant si avventurò in aree rischiose, e non solo da un punto di vista filosofico. Nel 1793 pubblicò un'opera di argomento semi-teologico, intitolata *Religione nei limiti della semplice ragione*, in cui proponeva una reinterpretazione di varie dottrine cristiane; nel 1795, nel bel mezzo dei conflitti rivoluzionari francesi, scrisse un pamphlet dal titolo *Per la pace perpetua*. La prima di queste due opere offese il re di Prussia Federico Guglielmo II, da poco salito al trono, il quale vide nell'opera un attacco ingiustificato all'autorità della Bibbia. Kant rifiutò di ritrattare le proprie vedute, ma accettò di non scrivere e di non fare più lezione su questioni di argomento religioso. Mantenne la promessa sino al 1798, un anno dopo la morte del re, quando pubblicò *Il conflitto delle facoltà*, sulla relazione fra teologia e filosofia. Nel 1797 aveva inoltre ampliato il suo sistema morale con la pubblicazione della *Metafisica dei costumi*. L'opera era suddivisa in due parti: una trattava della virtù individuale, l'altra di teoria del diritto. Tale scritto costituiva un trattato molto più corposo – ma destinato ad avere assai meno influenza – della precedente *Fondazione*.

Kant morì nel 1804. Sulla sua lapide fu iscritta una frase tratta dalla conclusione della *Critica della ragion pratica*: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e di venerazione sempre nuove e crescenti, quanto più sovente ed a lungo si riflette sopra di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale dentro di me» (CRPr, 312).

Fino all'esaurirsi delle sue risorse intellettuali, Kant aveva lavorato a un ambizioso progetto filosofico, pubblicato soltanto dopo la morte (il cosiddetto *Opus postumum*). Esso ci mostra che nell'ultima fase della sua vita egli aveva cominciato a nutrire dei dubbi circa alcuni aspetti del sistema esposto nella prima *Critica*. Tali dubbi erano stati suscitati dalle critiche che gli erano state manifestate da alcuni dei suoi allievi e ammiratori più devoti. In prima linea tra questi vi era Johann Gottlieb Fichte, che quando Kant morì aveva quarantadue anni, e si trovava al culmine della propria carriera filosofica.

Fichte era nato nel 1762 a Jena, in una famiglia povera, e da piccolo aveva fatto il guardiano di oche. Le sue doti intellettuali catturarono l'attenzione di un barone, un filantropo, e ciò gli permise di studiare teologia all'Università di Jena, dove divenne un ammiratore di Lessing, Spinoza e Kant. La sua prima pubblicazione fu il *Saggio di una critica di ogni rivelazione* (1792); scritto nello stile di Kant, lo emulava così bene che per un po' fu considerato come opera del maestro. Kant negò la paternità dell'opera, ma si espresse su di essa in termini assai favorevoli. Nel 1794, in parte grazie all'influenza di Goethe, Fichte venne chiamato come professore a Jena, dove ebbe tra i colleghi il grande poeta e drammaturgo Friedrich Schiller.

In un primo momento le lezioni di Fichte godettero di una certa popolarità, ma presto cominciarono a venire criticate, ancorché per motivi opposti: dagli studenti perché troppo puritane, dalla facoltà in quanto non abbastanza religiose. Nel 1799 fu costretto così a lasciare l'università, e rimase senza un incarico accademico stabile fino al 1810, quando fu nominato decano della facoltà di filosofia nella neonata Università di Berlino. Durante gli anni dell'egemonia europea di Napoleone Fichte ebbe un ruolo importante nella rinascita del nazionalismo tedesco. I suoi *Discorsi alla nazione tedesca*, del 1808, rimproveravano i connazionali per la mancanza di unità che li aveva portati alla sconfitta subita a opera di Napoleone nella battaglia di Jena; nel 1812 Fichte stesso servì come volontario nell'esercito che resisteva ai francesi. Morì nel 1814 di tifo, contratto dalla moglie, che era infermiera militare.

Fichte deve la propria fama filosofica alla *Wissenschaftslehre* o «Dottrina della scienza», redatta in diverse versioni (non tutte pubblicate) a partire dal 1794. Da buon kantiano, riteneva che il compito della filosofia consistesse nel fornire una spiegazione trascendentale della possibilità dell'esperienza. Una tale spiegazione poteva cominciare dalla pura oggettività (la cosa in sé) o dalla libera soggettività (l'«Io»). La prima opzione costituiva la via del dogmatismo, la seconda quella dell'idealismo. Fichte rifiutò la soluzione data da Kant al problema che egli stesso aveva posto, e abbandonò qualsiasi nozione di cosa in sé. Cercò dunque di derivare la

coscienza per intero (cioè nella forma e nei contenuti) dalla libera esperienza del soggetto pensante. In tal modo, Fichte si rese intransigente iniziatore dell'idealismo tedesco.

Ma che cos'è mai questo «Io» da cui sgorgano tutte le cose? Tale egoità viene rivelata dall'introspezione? «Non posso fare un passo, né muovere mano o piede, senza l'intuizione intellettuale della mia autocoscienza in queste azioni» (DDS, 44-45), diceva Fichte. Se con ciò la teoria che si sta sostenendo è quella secondo cui il sé individuale è capace di creare l'intero mondo materiale, sembra che ci troviamo di fronte a un solipsismo poco invitante e anche poco convincente. Questa però è un'interpretazione errata della sua dottrina, insiste Fichte: «Non è l'individuo, ma l'unica vita spirituale immediata a essere creatrice di tutti i fenomeni, inclusi i fenomeni individuali» (SWF II, 607).

Con ciò, sembra che si tratti piuttosto di Dio; tanto che nei suoi scritti popolari più tardi Fichte si sarebbe spinto fino al punto di affermare: «A esistere non è il sé finito; a fondamento di tutta la filosofia è piuttosto l'Idea divina; tutto quello che l'uomo fa di se stesso è nullità e vacuità. Ogni esistenza è viva e attiva in se stessa, e non c'è altra vita che l'Essere, né altro Essere che Dio». Altrove però disse anche che era superstizioso credere in una qualche entità divina che fosse qualcosa di più di un ordine morale. Quel che è chiaro è che Fichte era più panteista che teista.

La filosofia della religione di Fichte somiglia a quella di Spinoza; non mancò di notarlo il più devoto dei suoi discepoli, Friedrich W. J. Schelling, che nel 1798 era diventato suo collega, essendo stato chiamato come professore a Jena, a soli ventitre anni. La filosofia di Fichte, sosteneva Schelling, era la versione critica delle dottrine che Spinoza aveva presentato in forma dogmatica. Schelling procedette a sviluppare la propria forma di idealismo, meno intransigente di quella fichtiana. Si trattava di una «filosofia della natura», secondo la quale un Assoluto posto all'origine dava inizio a due principî di pari statuto, i quali esistevano l'uno a fianco dell'altro: una coscienza spirituale e una natura fisica. Anche qui ci imbattiamo nel fantasma di Spinoza: l'Assoluto originario è la *natura naturans*, il sistema della natura materiale è la *natura naturata*.

Il sistema di Schelling è ricco ma difficile, e le sue opere al giorno d'oggi non godono di grande attenzione, almeno da parte dei lettori dei paesi di lingua inglese. In Inghilterra Schelling è forse più noto per l'influenza che esercitò su Samuel Taylor Coleridge, il quale lo ammirò e lo imitò a tal punto da essere accusato di plagiarne le opere¹⁶. Nella maggior parte delle storie della filosofia, Schelling è presentato come una sorta di ponte tra l'idealismo di Fichte e quello di Hegel, il quale nel 1802-3 collaborò con lui come editore di una rivista filosofica a

Hegel.

La prima opera filosofica di Georg Wilhelm Friedrich Hegel fu proprio una comparazione tra le filosofie di Fichte e di Schelling (1801). Nato nel 1770 a Stoccarda, Hegel aveva studiato teologia allo Stift di Tubinga; divenne collega dei due filosofi appena menzionati nel 1801, quando ottenne un posto all'Università di Jena. Vi insegnò finché l'università non fu chiusa in seguito alla clamorosa vittoria ottenuta da Napoleone sui prussiani, nel 1806, proprio in quella città. Poco dopo Hegel, all'epoca quasi indigente, pubblicò la sua monumentale *Fenomenologia dello spirito*.

Hegel dovette attendere fino al 1816 per diventare professore, presso l'Università di Heidelberg. Nel frattempo (1812-16) aveva finito di pubblicare la sua opera maggiore, *La scienza della logica*. Un anno dopo diede alle stampe un'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – articolata in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito. Nel 1818 fu chiamato a Berlino a ricoprire una cattedra, che mantenne fino alla morte (probabilmente per colera) nel 1831. Durante questi anni pubblicò poco, ma i suoi corsi di lezioni vennero editi postumi. Oltre che trattare la storia della filosofia, essi si occupavano di estetica, filosofia della religione e filosofia della storia. Più leggibili delle sue pubblicazioni ufficiali, tali corsi mostrano all'opera una mente estremamente vivace e dotata di grande capacità di pensiero.

Il più grande contributo di Hegel al pensiero fu l'introduzione d'un elemento storico nella filosofia. Hegel non fu il primo storico della filosofia, giacché questo onore spetta ad Aristotele. Non fu nemmeno il primo filosofo della storia: all'epoca in cui scriveva, avevano infatti già visto la luce due contributi classici a tale disciplina, la *Scienza nuova* (1725) di Giambattista Vico (1668-1744) e le *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784) di Johann Gottfried Herder (1744-1803); entrambi questi autori avevano compiuto una riflessione sul metodo storico e messo in risalto lo sviluppo evolutivo delle istituzioni umane. Fu però Hegel a dare alla storia un posto speciale nella filosofia, e al filosofo un posto speciale nell'ambito della storiografia.

Hegel credeva che il filosofo avesse un modo del tutto peculiare di guardare alla storia, del quale gli storici comuni erano privi. Soltanto il filosofo comprende realmente che nel mondo la ragione regna sovrana, e che la storia universale è un processo razionale. Ci sono due modi per raggiungere tale comprensione: o indagando ed elaborando adeguatamente un sistema metafisico, oppure per induzione, cioè a partire dallo studio della storia stessa. La credenza

che la storia sia il dispiegarsi della ragione corrisponde in qualche modo alla fede religiosa nella divina provvidenza; ma la comprensione metafisica è piú profonda di quella teologica, in quanto una provvidenza intesa in senso generale risulta inadeguata a rendere conto della natura concreta della storia. Solo il filosofo conosce il destino ultimo del mondo, e il modo in cui esso si realizza.

La storia universale, secondo Hegel, consiste nella storia vivente dello spirito (*Geist*). Lo spirito manifesta il proprio sviluppo interiore rivelandosi nella realtà concreta. «Tutto ciò che avvenne in cielo e sulla terra, – che eternamente avviene – la vita di Dio, e tutto ciò che si opera nel tempo, tende soltanto a far sí che lo spirito riconosca se stesso, che si oggettivi a se stesso, che trovi se stesso» (*LSF* I, 33). Lo spirito non è qualcosa di dato in anticipo e in tutta la sua pienezza: esso procede dalla potenza all'atto. La spinta dello spirito verso l'effettuazione del suo potenziale è la forza che muove la storia. La storia universale è dunque «la raffigurazione del modo nel quale lo spirito elabora il sapere del suo essere in sé» (*FSt*, 17).

Hegel afferma che l'esistenza dello spirito è una questione di pertinenza della logica, ma usa la parola «logica» in un senso speciale, suo peculiare. Proprio al modo in cui Hegel vede la storia come una manifestazione della logica, cosí tende a concepire la logica in termini storici, financo marziali. Se due proposizioni sono contraddittorie, Hegel descriverà la situazione come un conflitto tra di esse: le proposizioni combattono le une contro le altre, ne usciranno vittoriose, oppure patiranno la sconfitta. Tutto ciò prende il nome di «dialettica»: si tratta del processo mediante il quale una proposizione (la «tesi») lotta con un'altra proposizione (l'«antitesi») ed entrambe infine sono vinte da una terza (la «sintesi»).

Per raggiungere lo spirito, passiamo attraverso due fasi della dialettica. Cominciamo con l'assoluto, la realtà nella sua totalità – simile all'Essere dei filosofi piú antichi. La nostra prima tesi è che l'assoluto è puro Essere. Ma il puro Essere, senza alcuna qualità, non è niente; cosí veniamo condotti all'antitesi: «L'assoluto è Non-essere». Tesi e antitesi sono superate da una sintesi: l'unione dell'Essere e del Nulla è il Divenire, e cosí diciamo che «L'assoluto è Divenire».

Il divenire dell'assoluto, la sua vita, rappresenta il secondo stadio della dialettica. Si parte considerando l'assoluto come soggetto del pensiero, come un'universale entità pensante: Hegel lo chiama «Concetto», termine con cui intende la totalità delle singole nozioni che l'intelletto adopera nel pensare. Consideriamo poi l'assoluto come oggetto del pensiero: Hegel lo chiama «Natura», intendendo con ciò la totalità degli oggetti naturali che possono essere studiati dall'intelletto. Concetto e natura vengono riuniti quando l'assoluto diventa cosciente di se stesso, essendo in tal modo sia soggetto che

oggetto del pensiero. Questa sintesi dell'autocoscienza costituisce appunto lo spirito.

La nozione hegeliana di spirito è sconcertante quando la si incontra per la prima volta. Proveremo a spiegarla nei prossimi capitoli, ma già ora è opportuno che cerchiamo di farci almeno un'idea iniziale di cosa Hegel intenda con essa. Potremmo chiederci se lo spirito non sia Dio – forse identico alla natura, come in Spinoza. Oppure potremmo ipotizzare che «spirito» sia un modo magniloquente – ma anche fuorviante – di parlare delle singole menti umane, alla maniera in cui i manuali di medicina parlano del «fegato», e non dei singoli fegati. Nessuna delle due ipotesi sarebbe tuttavia pienamente corretta.

È meglio allora cominciare riflettendo sul modo in cui tutti noi parliamo del genere umano. Anche senza rifarci a una qualche particolare teoria metafisica, di solito diciamo senza problemi cose come: «Il genere umano è progredito», oppure «è in declino», oppure ancora «ha appreso molte cose che una volta ignorava». Quando Hegel usa la parola «spirito» si sta servendo proprio di un linguaggio di questo tipo, cui conferisce tuttavia un ulteriore, duplice livello di impegno metafisico. Primo, egli non sta parlando soltanto della storia umana, ma della storia dell'intero universo; secondo, sta considerando quell'universo come una totalità organica, dotata di un proprio ciclo vitale i cui lineamenti sono preordinati.

Hegel ci invita a guardare all'universo nello stesso modo con cui guardiamo a singoli organismi presenti in natura. Una pianta passa attraverso diverse fasi di sviluppo, produce steli, foglie, fiori e frutti; e fa tutto ciò in conformità con uno schema di sviluppo, che è peculiare della sua specie¹⁸. Hegel, con un consapevole tributo a Platone, chiama tutto ciò «Idea della pianta». Una pianta, certo, non è cosciente dell'Idea che la costituisce. Ma un bambino, una volta che se ne sviluppino le facoltà corporee e ne emergano le facoltà intellettuali, manifesterà una graduale crescita della coscienza di sé e della propria natura, o Idea (*LSF* I, 31). Il progresso dello spirito riproduce questo sviluppo su scala cosmica:

Lo spirito non è soltanto coscienza individuale, finita, bensì è spirito in se stesso universale e concreto [...] Esso, nel comprendere se stesso, a un tempo progredisce compiutamente verso la realtà dispiegata, o totale; progresso, questo, che non si restringe al pensiero d'un solo individuo e non si rispecchia in una sola coscienza, bensì si manifesta come spirito universale esplicitandosi nella storia mondiale con la ricchezza delle sue formazioni (*LSF* I, 44).

Pertanto, la storia del mondo è la storia del progressivo farsi autocosciente da parte dello spirito. In epoche differenti, si presentano varie fasi dell'Idea cosmica incarnate in vari popoli. La coscienza della

libertà propria dello spirito progredisce *pari passu* con l'accrescersi della consapevolezza della libertà tra gli esseri umani. Coloro che vissero sotto i despoti orientali non avevano consapevolezza della propria libertà. I greci e i romani sapevano di essere loro stessi liberi, ma la loro approvazione della schiavitù mostrava che non concepivano che a essere libero fosse l'uomo in quanto tale. «Solo le nazioni germaniche sono giunte alla coscienza, nel cristianesimo, che la libertà dello spirito costituisce la natura più propria dell'umanità» (FSt, 18).

La libertà è ciò che contraddistingue lo spirito dalla materia, che invece è legata alla necessità delle leggi, come quella dell'attrazione universale. Il mondo è destinato a vedere lo spirito accrescere la propria libertà e la coscienza della propria libertà. Gli individui e le nazioni, con il loro atteggiamento egoistico, sono allora gli strumenti inconsapevoli dello spirito, il quale lavora tessendo il proprio destino: essi diventano consapevoli del proprio ruolo nel dramma cosmico nel momento in cui formano uno stato nazionale. Lo stato è «la realizzazione della libertà, ossia del fine ultimo assoluto», ed «esiste come fine in sé» (FSt, 35). Lo stato non esiste dunque per il bene dei suoi cittadini; al contrario, i cittadini hanno un valore solo in quanto membri dello stato – proprio come un occhio ha valore solo in quanto parte di un organismo vivente.



L'idea hegeliana di pianta assomiglia a quelle illustrazioni botaniche che mostrano, sinotticamente, vari stadi di sviluppo di un vegetale.

Stati diversi avranno caratteristiche fra loro differenti, che corrispondono allo «spirito del popolo» (*Volksgeist*) tipico della nazione che essi incarnano. In epoche differenti, spiriti del popolo diversi costituiranno la principale manifestazione del progredire dello spirito universale, e al popolo al quale tale spirito viene di volta in volta ad appartenere toccherà, per una certa epoca, il dominio del mondo. Per ogni nazione l'ora scocca una volta, e una soltanto; Hegel riteneva che nella sua epoca l'ora fosse scoccata per la nazione tedesca. La monarchia prussiana era ciò che sulla terra più si avvicinava alla realizzazione di uno stato ideale¹⁹.

La manifestazione più importante dello spirito, comunque, non è da rinvenirsi nelle istituzioni politiche, bensì nella filosofia stessa. La

consapevolezza che l'assoluto ha di sé si realizza nella riflessione filosofica degli esseri umani; la storia della filosofia conduce così l'assoluto faccia a faccia con se stesso. Hegel credeva fermamente che la filosofia facesse progressi: «La filosofia più tarda, più recente, più giovane, più nuova, è anche la più progredita, ricca, profonda» (*LSF* I, 53). Nelle sue lezioni sulla storia della filosofia Hegel ci mostra così i filosofi del passato nel loro soccombere, uno dopo l'altro, a un'avanzata dialettica che marcia saldamente in direzione dell'idealismo tedesco.

¹ Vedi *infra*, cap. IV.

² La trattazione humiana della causalità è discussa dettagliatamente nel cap. VI, mentre la trattazione del sé viene analizzata nel cap. VII.

³ Si veda innanzitutto il vol. I, pp. 267-68 [*N.d.T.*].

⁴ La filosofia politica di Montesquieu viene trattata in dettaglio nel cap. IX.

⁵ La filosofia politica di Rousseau è discussa in dettaglio nel cap. IX.

⁶ Citato da A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge, London 1976, p. 182.

⁷ L'espressione si trova nell'ultimo capitolo della *Drammaturgia d'Amburgo* di Lessing (1767-69) [*N.d.T.*].

⁸ La traduzione citata è tratta dalla raccolta *Che cos'è l'Illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di A. Tagliapietra, B. Mondadori, Milano 1997, p. 65 [*N.d.T.*].

⁹ All'epoca le visioni di Swedenborg, sulle quali Kant ebbe a esprimersi anche in lettere private, godevano di una certa notorietà presso il pubblico [*N.d.T.*].

¹⁰ La seconda edizione dell'opera contiene ampie modifiche rispetto alla prima: per una panoramica generale della questione cfr. M. Ravera e G. Garelli, *Lettura della «Critica della ragion pura» di Kant*, Utet libreria, Torino 1997, pp. 26-32 e *passim* [*N.d.T.*].

¹¹ La dottrina kantiana sullo spazio e il tempo è considerata più in esteso nel cap. V.

¹² La prospettiva di Kant sulla relazione tra tempo e causalità è discussa nel cap. VI.

¹³ Un'ulteriore spiegazione delle antinomie si trova nel cap. V.

¹⁴ La filosofia morale di Kant è discussa per esteso nel cap. VIII.

¹⁵ Per una trattazione più ampia della questione, si veda il vol. IV, cap. X, pp. 302-6 [*N.d.T.*].

¹⁶ Coleridge non fu invece affatto un ammiratore di Fichte; ne parodiò l'idealismo in una poesia che conteneva fra l'altro questi versi: «Io, Io, Io! Io proprio Io! | La forma e la sostanza, il che e il perché, | il quando e il dove, il basso e l'alto, | il dentro e il fuori, la terra e il cielo, | io, tu e lui, tu e Io, | tutte le anime e i corpi sono Io proprio Io! | Tutto Io proprio Io! | (Sciocchi! Una tregua con questo inizio!) | Tutto il mio Io! Tutto il mio Io! | È un cane eretico chi solo aggiunge Betty Martin!» (*BL* 9, 569).

¹⁷ Si tratta del «Giornale critico della filosofia»: cfr. F. W. J. Schelling e G. W. F. Hegel, *Kritisches Journal der Philosophie - 1802/1803*, a cura di S. Dietzsch, Reclam, Leipzig 1981 [*N.d.T.*].

¹⁸ Si ricordi, per la comprensione del significato stesso del movimento dialettico e

della concezione hegeliana della verità intesa come intero, il celebre passo della Prefazione della *Fenomenologia* che recita: «Il bocciolo dilegua nel dischiudersi del fiore, e si potrebbe dire che quello viene confutato da questo; allo stesso modo, la comparsa del frutto mette in chiaro che il fiore è un falso modo di esistere della pianta, e il frutto ne prende il posto come verità di essa. Queste forme non si limitano a essere differenti, ma, in quanto reciprocamente incompatibili, si rimuovono a vicenda. La loro natura fluida ne fa però, nel contempo, momenti dell'unità organica, in cui non soltanto esse non sono in contrasto, ma l'una non è meno indispensabile dell'altra: ed è solamente questa pari necessità a costituire la vita del tutto» (*FdS*, 4) [*N.d.T.*].

¹⁹ La filosofia politica di Hegel è considerata in dettaglio nel cap. ix.

Capitolo quarto

La conoscenza

Lo scetticismo di Montaigne.

Nel XVI secolo diversi fattori contribuirono a far sí che lo scetticismo godesse di rinnovata popolarità. Lo scontro tra diverse confessioni cristiane in Europa, e la scoperta di popoli con culture e religioni differenti al di là degli oceani, ebbero come effetto immediato un'ondata di proselitismo e di persecuzione. In seguito a tali incontri, tuttavia, la ponderata riflessione di alcuni pensatori giunse a dubitare della pretesa, da parte di qualsiasi sistema di credenze umano, di possedere la verità in modo esclusivo. La riscoperta delle antiche opere scettiche, come quelle di Sesto Empirico, portò all'attenzione degli eruditi una serie di argomenti contro l'affidabilità delle facoltà cognitive dell'uomo. L'esposizione piú eloquente del nuovo scetticismo si trova nell'*Apologia di Raimondo di Sebonde* di Montaigne.

Montaigne, al pari di Sesto, proponeva una forma estrema di scetticismo, detto scetticismo pirroniano, dal nome del suo (semilegendario) fondatore Pirrone di Elide, che al tempo di Alessandro Magno aveva professato l'impossibilità di conoscere alcunché in assoluto¹. Molti degli esempi che Montaigne utilizza per sostenere la fallibilità dei sensi e dell'intelletto sono tratti dalle opere di Sesto. Le citazioni classiche di cui si serve durante il suo ragionamento non sono invece prese da lui, bensí dal *De rerum natura*, il grande poema di Lucrezio, seguace latino di Epicuro, che fu a sua volta una grande riscoperta del Rinascimento.

Le due filosofie piú influenti della classicità latina furono quella epicurea e quella stoica. Gli epicurei, ci dice Montaigne, sostengono che se i sensi non sono affidabili, allora non si dà qualcosa come la conoscenza. Gli stoici affermano invece che se qualcosa come la conoscenza c'è, essa non può provenire dai sensi, in quanto questi sono effettivamente del tutto inaffidabili. Montaigne, al pari di Sesto, usa gli argomenti stoici per mostrare la fallibilità dei sensi, e gli argomenti epicurei per mostrare l'impossibilità della conoscenza non empirica. Servendosi degli argomenti negativi di ciascuna di quelle due scuole egli mira a mostrare, contro entrambe, che non si dà qualcosa come una conoscenza reale.

Per farci vedere che i sensi ci ingannano, Montaigne ripete argomenti familiari. Le torri quadrate sembrano rotonde se viste da lontano, la visione risulta distorta quando premiamo sui bulbi oculari, l'ittero ci fa vedere le cose gialle, sembra che le montagne viaggino

all'indietro se le osserviamo stando a bordo di una nave, e così via. Quando due sensi si contraddicono a vicenda, non c'è modo di risolvere la loro discordanza. Montaigne cita un famoso passo di Lucrezio:

O potranno le orecchie redarguire gli occhi, o il tatto le orecchie? O il gusto della bocca smentirà il tatto, o lo confuteranno le narici, o gli occhi ne sveleranno l'errore? (4. 488-90).

Egli però non giunge alla conclusione di Lucrezio, secondo il quale i sensi sono infallibili. Lucrezio scriveva:

Se questi non sono veritieri, anche la ragione diviene tutta mendace (4. 485)².

Montaigne accetta questo condizionale, ma non ne conclude che allora i sensi ci dicono il vero, bensì che la ragione è del pari falsa (*ME* 2. 13, 1093).

I sensi e la ragione, lungi dal cooperare per produrre la conoscenza, si influenzano a vicenda generando dunque la falsità. I primi, terrorizzati dal guardare in basso, ci impediscono di attraversare un asse stretto teso su di un baratro, anche se la ragione ci dice che quell'asse è largo abbastanza per camminarci sopra. Per altro verso, le passioni della nostra volontà possono influire su ciò che percepiamo coi sensi: la rabbia e l'amore possono farci vedere cose che non ci sono. «Quando sogniamo», sostiene Montaigne, «la nostra anima vive, agisce, esercita tutte le sue facoltà, né più né meno di quando è sveglia». C'è meno differenza tra la veglia e il sonno che tra la luce del giorno e l'oscurità della notte (*ME* 2. 13, 1103).

Abbiamo bisogno di un qualche criterio per poter fare delle distinzioni tra le nostre impressioni e credenze, mutevoli e in conflitto tra loro; ma nessun criterio di tal sorta è possibile. Allo stesso modo in cui non possiamo trovare un arbitro imparziale per giudicare le differenze tra il cattolico e il protestante, in quanto ogni giudice competente sarebbe già o l'una o l'altra cosa, così nessun essere umano è in grado di risolvere i conflitti tra l'esperienza di chi è vecchio e quella di chi è giovane; tra quella del sano e quella del malato; tra l'esperienza di chi dorme e quella di chi è desto:

Per giudicare le apparenze che riceviamo dagli oggetti, ci occorrerebbe uno strumento giudicatorio; per controllare questo strumento, ci occorre una dimostrazione; per controllare la dimostrazione, uno strumento: eccoci in un circolo vizioso (*ME* 2. 13, 1111).

Montaigne tuttavia aggiunge anche del materiale interessante

all'arsenale dello scetticismo antico. Riprendendo uno dei suoi temi preferiti, sottolinea che alcuni animali e alcuni tipi di uccelli hanno sensi piú fini dei nostri. Probabilmente posseggono perfino sensi di cui noi siamo del tutto privi. (Il senso che dice al gallo quando cantare è forse di questo tipo?) I cinque sensi di cui noi siamo dotati costituiscono solo un gruppo ristretto rispetto a quelli che in generale si possono avere. Se è cosí, allora la nostra prospettiva sull'universo, in confronto a una prospettiva compiutamente veritiera, non è meno manchevole di quella d'un cieco rispetto a quella di chi è dotato della vista.

La risposta di Descartes.

Nelle sue *Meditazioni* Descartes si prefisse il compito di liberare la filosofia dalla minaccia dello scetticismo sviluppatasi nel secolo precedente. Per farlo dovette allora innanzitutto esporre la posizione scettica che voleva confutare. Nella prima delle sue *Meditazioni* egli segue quindi le orme di Montaigne, ma presenta gli argomenti scettici in maniera piú chiara ed efficace. L'apporto fornito dalla sensibilità viene messo in dubbio dapprima mediante considerazioni legate al fenomeno dell'inganno dei sensi, poi attraverso l'argomento del sogno:

Tutto ciò che ho ammesso fino a ora come il sapere piú vero e sicuro, l'ho appreso dai sensi: ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannati. Ma, benché i sensi c'ingannino qualche volta, riguardo alle cose molto minute e molto lontane, se ne incontrano forse molte altre, delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benché noi le conosciamo per mezzo loro: per esempio, che io son qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta fra le mani; e altre cose di questa natura [...] Tuttavia debbo qui considerare che sono uomo, e che per conseguenza, ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei sogni le stesse cose, e alcune volte delle meno verosimili ancora, che quegl'insensati quando vegliano. Quante volte m'è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto? (*OFD* II, 18).

I sogni però sono sicuramente costituiti da elementi derivanti dalla realtà:

Supponiamo, dunque, ora, che noi siamo addormentati e che tutte queste particolarità, cioè che apriamo gli occhi, moviamo la testa, stendiamo le mani, e simili, non siano se non delle false illusioni; e pensiamo che forse le nostre mani e tutto il nostro corpo non siano quali noi li vediamo. Tuttavia bisogna almeno confessare che le cose, le quali ci sono rappresentate nel sonno, sono come dei quadri e delle pitture, che non possono essere formate se non a somiglianza di qualche cosa di reale

e di vero. Così, almeno, queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e tutto il resto del corpo, non sono cose immaginarie, ma vere ed esistenti (*OFD* II, 19).

Forse le cose appena menzionate sono, a loro volta, enti composti immaginari; ma allora gli elementi più semplici che costituiscono tali corpi – estensione, figura, dimensione, numero, luogo, tempo – debbono certamente essere reali. E se è così, allora possiamo fidarci delle scienze dell'aritmetica e della geometria, che si occupano di questi oggetti. «Perché, sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, e il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o d'incertezza» (*OFD* II, 19).

Anche la matematica, comunque, non è immune dal dubbio cartesiano. Non solo i matematici talvolta compiono degli errori: può darsi che l'intera disciplina sia di per sé un inganno. Dio è onnipotente, e per quanto ne sappiamo potrebbe farci sbagliare ogni volta che calcoliamo $2 + 3$, o che contiamo i lati di un quadrato. Di certo però un Dio buono non farebbe questo! Ebbene, allora:

Io supporrò, dunque, che vi sia, non già un vero Dio, che è fonte sovrana di Verità, ma un certo genio maligno, non meno astuto e ingannatore che possente, che abbia impiegato tutta la sua industria a ingannarmi. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente di aver tutte queste cose (*OFD* II, 21-22).

La seconda meditazione mette fine a questi dubbi, producendo il *cogito*, il famoso argomento con cui Descartes dimostra la propria esistenza di sostanza pensante. Per quanto il genio maligno possa ingannarlo, non può indurlo con un tranello a pensare di esistere, mentre invece non esiste:

Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli mi inganna; e mi inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa [...] Questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito (*OFD* II, 24).

Non posso mettere in dubbio tale proposizione senza pensarla. Quindi essa non soltanto è vera, ma è anche indubitabile, poiché ogni volta che cerco di revocarla in dubbio ne vedo la verità. Il *cogito* è la roccia su cui poggia la teoria cartesiana della conoscenza. Dall'epoca

di Descartes fino ai giorni nostri i critici si sono domandati se tale principio sia poi davvero solido come sembra. «Penso, quindi sono» è indubbiamente un argomento valido; se ne può cogliere la validità con un singolo atto della mente. Ma lo stesso vale anche per «cammino, quindi esisto»: che cosa c'è dunque di speciale nel *cogito*? Descartes rispose a tale obiezione che la premessa «cammino» si poteva mettere in dubbio (può darsi che io non posseda un corpo), mentre della premessa «penso» non si può dubitare, poiché dubitare è già di per sé pensare. D'altra parte «penso di camminare, quindi esisto» è una forma perfettamente accettabile di *cogito*: il pensare cui si fa riferimento nella premessa può essere un pensiero di qualunque sorta, non solo il pensiero autoriflessivo che io esisto.

Una difficoltà più seria riguarda il termine «Io» che è contenuto in «Io penso». Nella vita di tutti i giorni il pronome di prima persona singolare acquisisce significato in riferimento al corpo fisico che lo pronuncia. Ma chi dubita di avere un corpo è ancora autorizzato a usare la parola «io», in un soliloquio? Forse Descartes avrebbe solamente avuto il titolo per concludere: «C'è un pensiero che accade». Questioni simili si possono sollevare anche riguardo al termine «io» che occorre in «Io esisto». Magari la conclusione avrebbe cioè dovuto limitarsi a «L'esistere sta accadendo». I critici hanno sostenuto che Descartes, una volta immerso nel dubbio, non era autorizzato a desumere che vi fosse un sé duraturo e sostanziale. Forse avrebbe dovuto concluderne piuttosto l'esistenza d'un soggetto effimero per un pensiero fugace, o magari persino che possono darsi pensieri che non appartengono a nessuno. Siamo insomma certi che l'«io» rivelato dal dubbio metodico sia la medesima persona che, ancora non purificata dal dubbio, risponde al nome di «René Descartes»?

Peraltro, anche inteso nei termini che gli sono propri, il *cogito* non dimostra l'esistenza di Descartes in quanto essere umano nella sua totalità. Di per sé, esso prova soltanto l'esistenza della sua mente. Una volta enunciato il *cogito*, Descartes continua infatti a dubitare di avere un corpo, ed è solo dopo una cospicua dose di ragionamenti supplementari che egli giunge alla conclusione di possederne effettivamente uno. Le cose di cui è consapevole in ogni istante sono i contenuti della sua mente; ed è a partire da questi che egli deve ricostruire la scienza. Dal *cogito* Descartes deriva molte altre cose oltre alla propria esistenza: la propria essenza, l'esistenza di Dio, il criterio della verità. Ma qui, per i nostri fini, ciò che importa è vedere come egli, muovendo da questo punto archimedeo, proceda a ristabilire il sistema cognitivo che gli argomenti degli scettici sembravano aver detronizzato.

I contenuti della nostra mente sono pensieri. Descartes usa il termine «pensiero» in un'accezione molto ampia: un calcolo mentale, una fantasia sessuale, un brutto mal di denti, una veduta del monte Cervino o il gusto di un Porto d'annata, stando alla sua terminologia, sono tutti quanti pensieri. Per lui il pensare non comprende solo la riflessione dell'intelletto, ma anche la volizione, l'emozione, il dolore, il piacere, le immagini mentali e le sensazioni. Il tratto comune a tutti questi elementi, ciò che li rende pensieri, è il fatto che si tratta di entità della coscienza. «Col nome di *pensiero* io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente coscienza. Così tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sensi, sono dei pensieri» (*OFD* II, 148). «Sebbene le cose che sento e immagino non siano forse nulla fuori di me e in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni e immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare, risiedono e si trovano certamente in me» (*OFD* II, 33). Questi pensieri sono dunque i dati fondamentali della teoria cartesiana della conoscenza.

C'è un passo che mette bene in evidenza come per lui la parola «pensiero» si applichi a ogni tipo di esperienza cosciente:

Infine io sono lo stesso che sente, cioè che riceve e conosce le cose come per mezzo degli organi dei sensi, poiché di fatto vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sia pure; tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente ciò che in me si chiama sentire, e ciò, preso così precisamente, non è null'altro che pensare (*OFD* II, 28).

Queste sensazioni manifeste, possibili anche in assenza d'un corpo, sono ciò che i filosofi più tardi chiameranno «dati dei sensi» (*sense-data*). La praticabilità del sistema cartesiano dipende dal riuscire o meno a dare un significato coerente a tale nozione³.

Nella terza delle *Meditazioni* Descartes isola un'importante classe di pensieri, che denomina «idee»: «Tra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome d'idea: come quando mi rappresento un uomo, o una chimera, o il cielo o un angelo, o Dio stesso» (*OFD* II, 35). Oggi la parola «idea» è parte integrante del linguaggio ordinario, ma il suo utilizzo sistematico per indicare i contenuti della mente, come quello che fece Descartes, costituì un punto di partenza innovativo: fino a quel momento i filosofi avevano comunemente usato il termine «idea» per riferirsi alle Forme di Platone, o agli archetipi nella mente di Dio. In via approssimativa potremmo dire che per Descartes le idee sono i corrispettivi mentali delle parole. «Non posso nulla esprimere per

mezzo di parole, quando intendo ciò che dico, senza che da ciò stesso non derivi la certezza che ho in me l'idea della cosa significata dalle mie parole» (*OFD* II, 148).

Egli suddivide le idee in tre classi: «Di queste idee, alcune mi sembrano nate con me (*innatae*), altre estranee e venute dal di fuori (*adventitiae*), altre ancora fatte e inventate da me stesso (*factitiae*)» (*OFD* II, 36). Come esempi di idee innate indica le idee di *cosa*, *verità* e *pensiero*. Le idee che gli si presentano alla mente quando gli pare di udire un rumore, di vedere il sole, o di sentire il calore di un fuoco, sembrano invece avere origine negli oggetti esterni. Le idee della sirena e dell'ippogrifo infine paiono invenzioni dovute a lui stesso. A questo punto del cammino nella teoria della conoscenza la classificazione non può che essere *prima facie*: Descartes cioè non sa ancora nulla riguardo alle origini di queste idee che gli si presentano alla mente. In particolare, non può essere certo che le idee «venute dal di fuori» provengano effettivamente dagli oggetti esterni. E anche se questo fosse il caso, non può essere certo che gli oggetti stessi, i quali causano le idee, siano anche simili alle idee.

C'è tuttavia un'idea che egli possiede, e di cui è possibile mostrare l'origine esterna alla sua mente. Si tratta dell'idea di Dio, «eterno, infinito, onnisciente, onnipotente e creatore universale di tutte le cose che sono fuori di lui» (*OFD* II, 38). Mentre la maggioranza delle idee presenti alla sua mente – come quelle di pensiero, sostanza, durata e numero – potrebbero aver origine proprio in lui, gli attributi di infinità, di indipendenza, di somma intelligenza e potenza non si possono ottenere riflettendo su una creatura limitata, dipendente, ignorante e priva di potenza quale egli stesso è. Le perfezioni riunite nella sua idea di Dio sono di gran lunga superiori a qualunque cosa egli possa trovare in se stesso, al punto che l'idea non può essere una finzione di sua invenzione. Ma la causa di un'idea non può essere meno reale dell'idea stessa. Pertanto Descartes può concludere di non essere solo nell'universo: in realtà c'è anche un Dio, il quale corrisponde appunto a quest'idea. Dio stesso è la fonte di tale idea, che ha impiantato in lui fin dalla nascita.

E tutta la forza dell'argomento, di cui qui ho fatto uso per provare l'esistenza di Dio, consiste in ciò, che io riconosco che non sarebbe possibile che la mia natura fosse tale quale è, cioè che avessi in me l'idea di un Dio, se Dio non esistesse veramente; quello stesso Dio, dico, l'idea del quale è in me: che possiede cioè tutte quelle alte perfezioni, di cui il nostro spirito può bene avere qualche idea, senza pertanto comprenderle tutte; che non è soggetto ad alcun difetto (*OFD* II, 49).

Dio è così la prima entità esterna alla propria mente che Descartes riconosce; e Dio gioca un ruolo essenziale nella successiva

ricostruzione dell'edificio della scienza. Poiché non ha difetti, afferma Descartes, Dio non può essere ingannatore: la frode o l'inganno sono infatti sempre il frutto di un qualche difetto in colui che inganna. Questo principio, secondo cui Dio non è ingannatore, rappresenta il filo che consente a Descartes di condurci fuori dal labirinto dello scetticismo.

Alcune verità sono talmente chiare e distinte che ogniquale volta la mente vi si concentra non può metterle in dubbio. Siamo però incapaci di restare a lungo con la mente fissa su un singolo soggetto; così spesso ci limitiamo semplicemente a ricordare di aver percepito in maniera chiara e distinta una proposizione particolare. Tuttavia, ora che sappiamo che Dio non è ingannatore, possiamo concludere che tutto ciò che percepiamo in maniera chiara e distinta è vero. Quindi possiamo a buon diritto essere certi non soltanto di intuizioni momentanee, come quella della nostra esistenza immediata, ma di tutte le scienze *a priori*, come l'aritmetica e la geometria. Per noi, afferma Descartes, esse restano vere ed evidenti sia che dormiamo sia che siamo svegli. Egli può così includere tali scienze tra le sue risorse cognitive, anche se in teoria a questo punto è ancora incerto sul fatto di avere un corpo, e se vi sia o meno un mondo esterno. Può cioè conoscere molte cose sui triangoli senza sapere ancora se nel mondo vi sia qualcosa che ha la forma di un triangolo (*OFD* II, 65).

Dobbiamo attendere fino alla sesta meditazione perché Descartes stabilisca, in maniera per lui soddisfacente, che ci sono cose materiali, e inoltre che possiede un corpo. Egli richiama la nostra attenzione sulla differenza tra intelletto e immaginazione. La geometria è opera dell'intelletto; grazie a essa possiamo stabilire ad esempio la differenza tra un poligono con mille lati e un poligono con un milione di lati. Ma per quanto ci sforziamo, con l'immaginazione non riusciamo a richiamare alla mente un'immagine distinta né di un chiliagono né di un miriagono – come invece facciamo per un triangolo o per un pentagono. Sembra allora che la facoltà dell'immaginazione sia un'aggiunta opzionale a quella dell'intelletto, la sola facoltà essenziale alla mente. Per spiegare l'esistenza di questa facoltà aggiuntiva si potrebbe postulare una qualche entità corporea strettamente congiunta alla mente. La differenza tra l'immaginazione e il puro intelletto sarebbe allora questa: «La mente quando concepisce, si volge, in certo modo, verso se stessa, e considera qualcuna delle idee che ha in sé; quando immagina, invece, si volge verso il corpo, e vi considera qualche cosa di conforme all'idea che ha formato essa stessa». Per il momento, tuttavia, questa è soltanto un'ipotesi probabile (*OFD* II, 68).

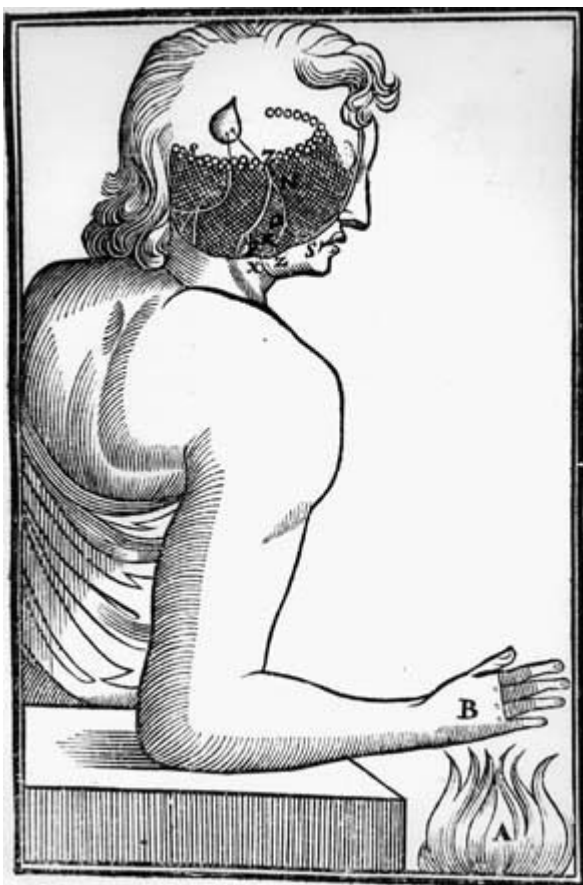
Che cos'è che prova l'esistenza dei corpi? Descartes individua in se stesso una facoltà passiva deputata alla ricezione delle impressioni dei

sensi. Dev'essererci quindi una facoltà attiva che le corrisponda, e che sia deputata alla produzione o generazione di tali impressioni. In teoria a produrre le impressioni potrebbe essere Dio stesso, ma non vi è il benché minimo indizio che ce lo suggerisca:

Dio [...] non avendomi dato nessuna facoltà per conoscere che ciò sia, ma, al contrario, una grandissima propensione a credere che esse mi sono inviate, o partono dalle cose corporee, io non vedo come si potrebbe scusarlo d'inganno, se, in effetti, queste idee partissero, o fossero prodotte da cause diverse dalle cose corporee. E pertanto bisogna confessare che le cose corporee esistono (*OFD* II, 74-75).

Dio è il creatore della natura, e non è ingannatore: quindi tutto quello che la natura ci insegna è vero. Due sono le cose principali che apprendiamo da essa:

Non vi è niente che questa natura mi insegni più esplicitamente e più sensibilmente, se non che io ho un corpo e che è mal disposto quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere quando ho le sensazioni della fame e della sete, ecc. [...] Oltre a ciò, la natura m'insegna che parecchi altri corpi esistono attorno al mio, tra i quali io debbo cercare gli uni e fuggire gli altri. E certo, dal fatto che io sento differenti specie di colori, odori, sapori, suoni e calore, durezza, ecc. giustamente concludo che vi sono nei corpi, donde procedono queste diverse percezioni dei sensi, alcune varietà ad esse corrispondenti, ancorché, forse, non simili (*OFD* II, 74-75).



La relazione tra mente e corpo illustrata in uno dei diagrammi di Descartes. Il movimento viaggia attraverso i nervi da una mano, che si brucia, su fino alla ghiandola pineale, dove è percepito dall'anima sotto forma di dolore.

Comunque, non tutto quello che ci sembra naturale è effettivamente insegnato dalla natura e quindi garantito dalla veridicità di Dio – da qui il monito contenuto nell'ultima frase della citazione: «ancorché, forse, non simili». La natura ci insegna soltanto ciò che percepiamo chiaramente e distintamente; se vogliamo raggiungere la verità, dobbiamo restringere con cura le nostre credenze entro questi limiti. Solo così verrà costruita una solida scienza degli oggetti materiali, tale da sostituire la fisica propugnata dall'*establishment* aristotelico, la quale ha ormai fatto il suo tempo.

Al giorno d'oggi molti filosofi non trovano affatto convincente la filosofia della conoscenza di Descartes, dacché reputano l'esistenza di Dio assai più problematica delle stesse verità che questa è chiamata a garantire, siano esse verità scientifiche o ordinarie. Tra i critici contemporanei di Descartes non c'era nessuno disposto a mettere in questione l'esistenza di Dio; tutti però furono ben lieti di criticare il

metodo che egli aveva usato per dimostrarla. Vi erano due diverse obiezioni di fondo che Descartes doveva affrontare, se voleva difendere il proprio metodo, il quale consisteva appunto nell'erigere l'edificio della scienza sulle fondamenta costituite dalla veridicità di Dio.

In primo luogo, se Dio non è un ingannatore, com'è possibile che io compia costantemente degli errori? Se le facoltà in mio possesso mi sono date da un Dio verace, come possono queste fuorviarmi? La risposta di Descartes è che, se usate in maniera appropriata, le facoltà non ci portano mai fuori strada. Io ho una facoltà, l'intelletto, che fornisce percezioni delle cose e delle verità; posseggo inoltre una facoltà diversa dalla precedente, la volontà, tramite cui giudico se una proposizione è vera o falsa. Se limito i giudizi della volontà ai casi in cui l'intelletto mi presenta una percezione chiara e distinta, allora non verrò mai fuorviato. Gli errori si verificano soltanto quando compio un giudizio avventato, prima di avere una percezione chiara e distinta. L'intero esercizio intellettuale delle *Meditazioni* è volto esattamente ad allenare il lettore alla pratica della sospensione del giudizio in assenza di chiarezza e distinzione.

La seconda obiezione al metodo di Descartes divenne famosa col nome di «circolo cartesiano». Fu Antoine Arnauld, autore delle quarte *Obiezioni* pubblicate insieme con l'opera, il primo a rilevare un'apparente circolarità nel ricorso cartesiano a Dio come garante delle percezioni chiare e distinte. «Non possiamo essere sicuri che Dio è, se non perché lo concepiamo con chiarezza e distinzione; dunque, prima di essere certi dell'esistenza di Dio, dobbiamo essere certi che tutte le cose che concepiamo chiaramente e distintamente sono vere» (*OFD* II, 205).

A questa obiezione Descartes ha una risposta, basata sulla distinzione tra singole percezioni chiare e distinte, da una parte, e il principio generale secondo cui tutto ciò che percepiamo chiaramente e distintamente è vero, dall'altra. Per convincersi della verità delle singole percezioni non è necessario alcun richiamo alla veridicità di Dio. Intuizioni come quella che esisto, o che due più tre fa cinque, non possono venir messe in dubbio finché io continuo a percepirlle in maniera chiara e distinta. Eppure, nonostante non possa dubitare di qualcosa che sto percependo qui e ora in maniera chiara e distinta, io – prima di aver provato l'esistenza di Dio – posso dubitare della proposizione generale secondo cui tutto ciò che percepisco chiaramente e distintamente è vero. Di nuovo: si può dubitare delle singole intuizioni una volta che siano collocate nel passato. Poniamo che io legga la seconda meditazione; dopo averlo fatto, posso chiedermi se c'è o no una qualche verità in quello che ho percepito chiaramente e distintamente mentre leggevo.

Dacché non si può dubitare delle semplici intuizioni per tutto il tempo in cui si presentano alla mente, non c'è bisogno di alcun ragionamento per provarle; anzi, Descartes vedeva nell'intuizione un metodo, per raggiungere la verità, che era superiore al ragionamento. Si può dubitare delle singole intuizioni solo nella maniera indiretta che ho appena illustrato: non possiamo però metterle in dubbio in alcun modo che implichi un rimando al loro contenuto. Il richiamo alla veridicità di Dio è necessario soltanto in relazione al principio generale, e in relazione al dubbio indiretto circa le singole percezioni particolari. Nell'argomento di Descartes non c'è pertanto circolarità. Senza dubbio nelle *Meditazioni* la mente viene *utilizzata* per comprovare se stessa. Ma questo tipo di circolarità è inevitabile e innocuo.

L'empirismo di Hobbes.

Gli storici della filosofia oppongono spesso la filosofia britannica del XVII e XVIII secolo a quella continentale dello stesso periodo: i filosofi continentali sarebbero stati razionalisti, e si sarebbero fidati delle speculazioni della ragione, mentre quelli d'oltremania sarebbero stati empiristi, e avrebbero fondato la conoscenza sull'esperienza dei sensi. Per valutare il reale grado di differenza tra la teoria della conoscenza della tradizione britannica e quella continentale dobbiamo guardare più da vicino all'insegnamento di Hobbes, che può giustamente aspirare al titolo di fondatore dell'empirismo britannico.

Il *Leviatano* si apre con un capitolo «Sul senso», ed enuncia un manifesto alquanto roboante: «Non c'è alcuna concezione nella mente umana che non sia stata dapprima, in tutto o per parti, generata negli organi del senso» (*L*, 11). Le altre operazioni della mente, come la memoria, l'immaginazione e il ragionamento, dipendono interamente dalla sensazione. Immaginazione e memoria sono la stessa cosa, ossia senso indebolito:

Infatti come quel che vediamo a grande distanza nello spazio ci appare fioco e indistinto nelle sue parti più piccole, e le voci diventano deboli e inarticolate, così anche a grande distanza di tempo, la nostra immaginazione del passato è debole e perdiamo (per esempio) molte strade particolari delle città che abbiamo visto, e molte circostanze particolari delle azioni (*L*, 16).

Il ragionamento, dice Hobbes, non è altro che il computo delle conseguenze dei nomi generali, i quali vengono stabiliti di comune accordo per contrassegnare e significare i nostri pensieri. E i pensieri, per lui, sono sempre immagini mentali (di nomi o di cose) derivate

dalla sensazione. «Ciascuno di essi è rappresentazione o apparenza di qualche qualità o altro accidente di un corpo fuori di noi» (L, 16).

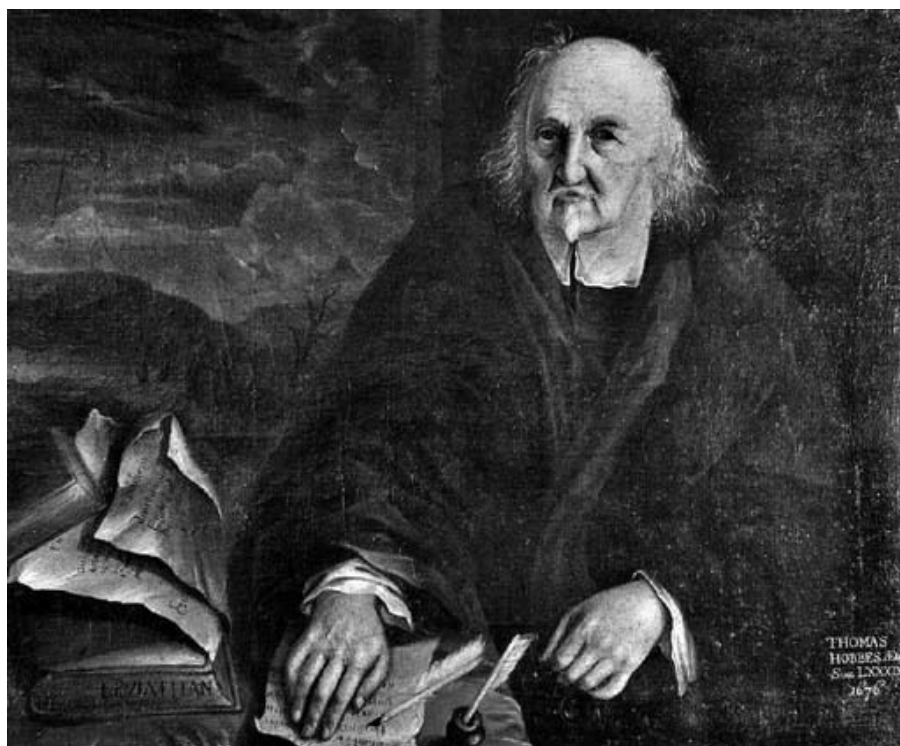
Secondo Hobbes ci sono due tipi di conoscenza: la conoscenza di un fatto, e la conoscenza della conseguenza. La conoscenza della conseguenza è la conoscenza di che cosa segua da che cosa: si tratta di quella conoscenza che conserva l'ordine all'interno della successione continua, o della serie concatenata dei pensieri. Essa viene espressa nel linguaggio dalle leggi condizionali, della forma «Se A, allora B». La conoscenza di un fatto – il tipo di conoscenza che esigiamo da un testimone – ci viene invece fornita dal senso e dalla memoria. Il mero ragionamento o discorso non può mai portare a una conoscenza di fatto assoluta, sia essa passata o a venire (L, 48).

È senz'altro vero, come affermano gli empiristi, che non possiamo mai acquisire informazioni sul mondo circostante, direttamente o indirettamente, se non esercitiamo prima o poi le nostre facoltà di percezione sensibile. La debolezza dell'empirismo britannico risiede però nella sua ingenua e inadeguata spiegazione di ciò in cui effettivamente consiste la percezione sensibile. I pensatori della tradizione aristotelica, che Hobbes rifiutava esplicitamente, avevano sottolineato che i nostri sensi sono facoltà di discriminare: la facoltà di discernere un colore da un altro, di distinguere differenti suoni e gusti, e così via. Essi avevano ribadito che i sensi giocano un ruolo attivo nell'esperienza: ogni volta che abbiamo una particolare percezione attraverso i sensi (ad esempio, assaporare la dolcezza di un pezzo di zucchero) ha luogo una transazione tra un elemento nel mondo (una proprietà dello zucchero) e una facoltà di chi percepisce (la facoltà del gusto). Per Hobbes e per i suoi successori, al contrario, la sensazione è qualcosa di passivo: si tratta dell'occorrere di un'immagine o di una fantasia nella mente.

Secondo Hobbes, nella sensazione c'è, in effetti, un elemento attivo; esso però non consiste nell'operare discriminazioni tra qualità autentiche presenti nel mondo reale, bensì nel proiettare sul mondo elementi che sono fantasie illusorie:

La causa del senso è il corpo esterno o oggetto che preme l'organo proprio a ogni senso o immediatamente come nel gusto o nel tatto, o mediatamente come nel vedere, nell'udire o nell'odorare. Tale pressione, per la mediazione dei nervi e degli altri filamenti e membrane del corpo, si continua all'interno fino al cervello e al cuore dove causa una resistenza o contropressione o sforzo del cuore per liberarsi, il quale sforzo, perché diretto *verso l'esterno*, ci appare come una materia posta al di fuori. Questa *sembianza* o *fantasia* è ciò che gli uomini chiamano *senso* e consiste per l'occhio in una *luce* o *colore figurato*, per l'orecchio in un *suono*, per il naso in un *odore*, per la lingua e il palato in un *sapore* e per il resto del corpo in *caldo*, *freddo*, *duro*, *molle* e le altre qualità che discerniamo con il tatto. Tutte queste qualità sono chiamate *sensibili*,

nell'oggetto che le causa non sono altro che altrettanti svariati movimenti della materia per mezzo dei quali esso preme diversamente i nostri organi (L, 12).



Ritratto di Hobbes a Hardwick Hall, dimora del suo mecenate, il duca di Devonshire.

La spiegazione della sensazione fornita dall'empirista Hobbes finisce allora per essere esattamente identica a quella del razionalista Descartes. Per entrambi, qualità come il colore e il gusto non sono altro che esperienze ingannevoli, elementi appartenenti alla coscienza privata: *fancies* («fantasie») per Hobbes; *cogitationes* per Descartes. Per sostenere la soggettività di tali qualità secondarie Hobbes utilizza argomenti simili a quelli di Descartes: vediamo i colori separati dall'oggetto per mezzo della riflessione; un colpo sull'occhio ci fa vedere le stelle, e così via. Per Hobbes, come per Descartes, non c'è una differenza intrinseca fra le nostre esperienze sensibili, da una parte, e i sogni e le fantasie mentali frutto dell'immaginazione, dall'altra. Descartes aveva affermato che poteva essere certo del contenuto dei suoi pensieri anche se non avesse avuto un corpo e non ci fosse stato alcun mondo esterno; allo stesso modo Hobbes asserisce che tutte le nostre immagini rimarrebbero le stesse anche se il mondo venisse annichilito (L, 40).

Alla radice dell'attacco sferrato dal duo Descartes-Hobbes

all'oggettività delle qualità sensibili c'è un errore comune: una confusione tra relatività e soggettività. È vero che le qualità sensibili sono relative, ovvero sono definite dalla loro relazione con chi le percepisce attraverso i sensi. Per una sostanza avere un certo gusto significa avere la capacità di produrre un certo effetto su un essere umano o su un altro animale – un effetto che di volta in volta varierà a seconda di un certo numero di condizioni. Ma il fatto che il gusto sia una proprietà relativa non significa che esso non sia una proprietà oggettiva. «Essere più grande della terra» è una proprietà relativa; tuttavia che il sole sia più grande della terra è un fatto oggettivo.

La divergenza tra Hobbes e Descartes risiede nell'incapacità, da parte del primo, di distinguere adeguatamente tra immaginazione e intelletto. Se l'intelletto, per dirla in modo un po' approssimativo, è la capacità di comprendere e adoperare il linguaggio, allora esso è qualcosa di completamente diverso dal flusso delle immagini nella mente. Descartes chiarì la differenza tra intelletto e immaginazione in un illuminante passaggio della sesta meditazione:

quando immagino un triangolo, non lo concepisco solo come una figura composta e compresa fra tre linee, ma, oltre a ciò, considero queste tre linee come presenti per la forza e l'applicazione interna alla mia mente; e questo è propriamente ciò che chiamo immaginare. Che se voglio pensare a un chiliagono, concepisco bene, in verità, che esso è una figura composta di mille lati, con la stessa facilità con la quale concepisco che un triangolo è una figura composta di tre lati solamente; ma non posso immaginare i mille lati di un chiliagono come i tre di un triangolo, né [...] guardarli come presenti con gli occhi della mia mente (*OFD* II, 67-68).

Hobbes non opera mai una distinzione del genere, e identifica in modo sistematico la mente con ciò che Descartes chiama immaginazione. In effetti, egli era ben consapevole del ruolo del linguaggio nell'attività intellettuale, e vedeva nel possesso del linguaggio il tratto caratteristico più significativo dell'umanità, che poneva l'uomo al di sopra degli altri animali. Scriveva per esempio:

È grazie al vantaggio dei nomi che noi siamo capaci di scienza, mentre le bestie, per mancanza di essi, non lo sono; e nemmeno l'uomo, senza l'uso di essi: infatti, come un animale non si avvede di aver perso uno o due dei suoi piccoli per mancanza di nomi d'ordine uno, due, tre, ecc., che chiamiamo numeri; così, neppure un uomo, senza ripetere, a voce o mentalmente, le parole numerali, saprebbe quante monete o altre cose siano davanti a lui (*El.* 5. 4).

Comunque, data una serie di immagini che attraversano la mente, Hobbes si esprime come se il fatto che queste siano immagini di nomi anziché di cose basti a trasformare un flusso di fantasie in

un'operazione dell'intelletto. Di fatto, però, nemmeno la conoscenza che abbiamo della semplice aritmetica – il paradigma di ragionamento preferito da Hobbes – può essere spiegata in termini di immagini mentali. Se voglio aggiungere 97 a 62, ma non ho imparato, attraverso un lungo e noioso procedimento, a fare i calcoli a mente, non potrò richiamare alcuna immagine mentale dei due numeri, né mi sarà d'aiuto alcuna immagine mentale delle cifre che li indicano. L'occorrenza delle immagini non gioca alcun ruolo nella spiegazione del processo; piuttosto, solo come conseguenza di quel processo le immagini risultano utili per scopi aritmetici.

Le idee di Locke.

Raramente l'empirismo viene difeso nella versione grezza e un po' ottusa propugnata da Hobbes. È il momento dunque di volgerci alla formulazione più nota – e in generale più apprezzata – offertane da John Locke. Locke e Descartes vengono spesso contrapposti come i primi esponenti di due scuole filosofiche diverse; di fatto però essi condividono un certo numero di assunti. Locke basa il proprio sistema sulle «idee», che si rivelano essere assai simili ai «pensieri» di Descartes. Entrambi i filosofi cominciano richiamandosi alla coscienza immediata: le idee e i pensieri sono ciò che incontriamo quando guardiamo dentro noi stessi. Tutti e due non riescono peraltro a risolvere un'esiziale ambiguità che alligna nei loro termini chiave, e questo mina le loro rispettive filosofie della conoscenza e della mente.

Spesso, per esempio, risulta difficile capire se con «idea» Locke intende un oggetto (ciò che viene percepito o pensato) oppure un'azione (l'atto del percepire, o del pensare). Egli dice che un'idea è «tutto ciò che può impegnare la mente quando pensa». L'ambiguità cruciale sta qui nell'espressione «ciò che può impegnare la mente», che può significare vuoi ciò che la mente sta pensando (l'oggetto pensato), vuoi invece ciò che la mente è intenta a fare (l'azione del pensare). Tale ambiguità risulta pernicioso nel momento in cui Locke affronta questioni come quella se il colore verde sia un oggetto del mondo o un'invenzione della mente.

Malgrado sia spesso in disaccordo con Descartes, Locke riprende da lui gran parte del proprio programma filosofico, e molti degli interrogativi che si pone sono i medesimi. Gli animali sono macchine? L'anima pensa sempre? Ci può essere lo spazio senza materia? Esistono le idee innate?

L'ultima questione viene spesso considerata come uno spartiacque decisivo: la risposta che ciascun filosofo fornisce a essa ci rivelerebbe se si tratta di un razionalista o di un empirista. La domanda, però, non è di quelle semplici. Se separiamo i diversi significati che essa può

assumere, scopriamo che tra le posizioni di Locke e quelle di Descartes non c'è uno scarto enorme e sempre stabile.

Per prima cosa potremmo chiedere: «I neonati nel grembo materno hanno dei pensieri?» Locke e Descartes credevano entrambi che i bambini non ancora nati avessero comunque già pensieri o idee semplici, come il dolore e la sensazione di calore. Locke si fa tuttavia beffe dell'idea secondo cui un bambino che sa che una mela non è un fuoco darà il proprio assenso al principio di non contraddizione (*S* 1. 1. 23). Ma neppure Descartes credeva che i neonati avessero pensieri complessi di tipo filosofico. Un bambino ha un'idea innata dei principî autoevidenti solo alla maniera in cui può avere una propensione ereditaria a emettere vagiti (*AT* VIII, 357).

Alla luce di queste considerazioni potremmo intendere la domanda non come se essa riguardasse l'effettiva attività del pensare, ma la mera capacità di pensiero. C'è dunque una capacità universale e innata alla comprensione intellettuale, che sia specifica degli esseri umani? Tanto Descartes quanto Locke credono di sí. Il *Saggio* comincia affermando che è l'intelletto a porre l'uomo al di sopra del resto degli esseri viventi e senzienti (*S* Intr. 1).

Locke non si concentra sulla facoltà generale dell'intelletto, ma sull'assenso che diamo a certe proposizioni particolari, come «uno piú due è uguale a tre», o «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia». Il nostro assenso a questo tipo di verità dipende dall'esperienza? No, afferma Descartes: esse sono principî innati che noi riconosciamo. Ma neppure Locke pensa che tali verità dipendano dall'esperienza; l'esperienza è necessaria per fornirci i concetti di cui sono costituite le proposizioni, egli dice, e non per garantire il nostro assenso a queste ultime, una volta che sono state formate. «Gli uomini non mancano mai di riconoscerle come verità indubitabili una volta che ne hanno capito le parole» (*S* 1. 1. 17). Dall'altra parte, Descartes non sostiene affatto che tutte le idee innate sono principî cui assentiamo non appena vengono compresi: alcune fra esse diventano chiare e distinte, esigendo l'assenso, soltanto dopo una laboriosa meditazione.

Locke dedica buona parte della sua trattazione delle idee innate alla questione se vi siano o meno principî, teoretici o pratici, che esigono l'assenso universale. Nega intanto che esistano principî teoretici tali da ricevere l'approvazione di tutti gli esseri umani, compresi bambini e selvaggi. Volgendosi poi ai principî pratici, si diverte quindi a elencare esempi, tratti da varie culture, di violazioni di quelle massime morali che appaiono fondamentali a tutti i cristiani civilizzati – incluso il principio apparentemente piú basilare: «È dovere dei genitori accudire i loro bambini» (*S* 1. 2. 1-27). Anche se ci fossero verità universalmente riconosciute, ciò non basterebbe dunque a dimostrarne l'innatezza; tale circostanza si potrebbe infatti spiegare con un comune

processo d'apprendimento progressivo.

Descartes non è peraltro contrario alla tesi secondo cui il consenso universale non implica l'innatezza, e può anche aggiungere, per converso, che la stessa innatezza non implica il consenso universale. Anzi, uno dei presupposti fondamentali del suo metodo è proprio quello per cui il pregiudizio e la pigrizia possono essere d'ostacolo ad alcune persone, se non alla maggior parte, impedendo loro di assentire ai principî innati, i quali sono latenti nelle loro menti.

Sul tema delle idee innate gli argomenti di Locke e Descartes non sono affatto in contrasto. Descartes afferma che, senza un elemento innato, l'esperienza da sola non costituisce una base sufficiente per la conoscenza scientifica; Locke sostiene che i concetti innati da soli, senza l'esperienza, non riescono a spiegare la conoscenza che abbiamo del mondo. Entrambe le opinioni possono senz'altro rivelarsi corrette.

Locke sosteneva che gli argomenti dei razionalisti avrebbero portato «a supporre che sono innate tutte le nostre idee di colori, suoni, gusti, figure; e non ci può essere nulla di più contrastante con la ragione e con l'esperienza» (S 1. 1. 18). Descartes però non credeva che la nostra conoscenza del colore o del gusto di una certa mela fosse qualcosa di innato; non trovava comunque alcunché di assurdo nel fatto che l'idea generale di rosso o di dolcezza fosse innata – e ciò per una ragione che Locke stesso ammetteva, ossia che le nostre idee di queste qualità sono del tutto soggettive. La disputa di facciata tra razionalismo ed empirismo maschera, ancora una volta, un accordo di fondo.

L'argomento di Locke a favore della soggettività di qualità come il colore e il gusto si apre con una suddivisione tra due tipi di idee: quelle «che entrano nelle nostre menti solamente da un senso» e quelle che «si trasmettono alla mente per mezzo di più sensi». Suoni, gusti e odori sono esempi di idee del primo tipo; lo stesso vale per «i colori, quali il bianco, il rosso, il blu, con i loro vari gradi o mescolanze o sfumature quali il verde, lo scarlatto, il porporino, il verdemare e così via» (S 2. 3. 1). Come esempi di idee che otteniamo tramite più di un senso, Locke menziona l'estensione, la figura, il movimento e la quiete – tutte cose che possiamo individuare sia vedendo sia sentendo con il tatto (S 2. 3. 5).

A questa distinzione tra due tipi di idee corrisponde una distinzione tra due tipi di qualità che si trovano nei corpi. Bisogna distinguere le idee intese come percezioni della mente, da una parte, e le idee intese come modificazioni della materia dei corpi che causano le percezioni, dall'altra; e non dovremmo dare per scontato che le nostre idee siano immagini esatte di qualcosa che è presente nei corpi e che le causa. Il potere di produrre idee nella nostra mente è chiamato da Locke «qualità». Egli chiama le qualità che sono percepibili da più di un

senso «qualità primarie», e le qualità percepibili da un solo senso «qualità secondarie». Questa distinzione non costituiva una novità: sin dai tempi di Aristotele era infatti normale distinguere il «sensibile comune» (ossia, le qualità primarie) dal «sensibile proprio» (ossia, le qualità secondarie) (*S* 2. 3. 6-11)⁴. Locke tuttavia si discostava da Aristotele in quanto negava l'oggettività dei sensibili propri. In ciò era stato preceduto appunto da Descartes, secondo il quale per fornire una spiegazione scientifica della percezione era sufficiente ricorrere alle qualità primarie. Il calore, i colori e i gusti erano, a rigor di termini, soltanto entità mentali; era sbagliato credere che in un corpo caldo ci fosse qualcosa come la mia idea di calore, o che in un corpo verde ci fosse lo stesso «verde» contenuto nella mia sensazione (*OFD* II, 77). Gli eventi corporei che causano il nostro vedere, il nostro udire o il nostro gustare non sono altro che movimenti di materia dotata di una certa figura. A sostegno di questa conclusione Locke ripete alcune considerazioni di Descartes, ma presenta una linea argomentativa più solida.

In primo luogo afferma che soltanto le qualità primarie sono inseparabili dagli oggetti che le posseggono: un corpo può essere privo di odore o di gusto, ma non ci possono essere corpi privi di forma o dimensione. Se prendi un chicco di grano e continui a suddividerlo in porzioni sempre più piccole, esso può perdere il colore e il gusto, ma manterrà estensione, figura e mobilità. Descartes aveva utilizzato un argomento simile per dimostrare che soltanto l'estensione era parte dell'essenza di un corpo; l'esempio da lui scelto non era il grano, ma una pietra.

Dobbiamo semplicemente concentrarci sulla nostra idea di un qualche corpo, poniamo una pietra, e rimuovere da essa tutto ciò che sappiamo non essere implicato dalla vera natura d'un corpo. Per prima cosa dunque togliamo la durezza, dacché se una pietra viene fusa o frantumata in una polvere molto sottile perderà questa qualità pur senza cessare di essere un corpo. Poi, di nuovo, scartiamo il colore: spesso vediamo pietre tanto diafane da essere incolori.

Come dobbiamo giudicare questi argomenti? Può essere vero che un corpo deve sempre possedere una qualche figura, ma tutte le figure particolari possono andar perdute. Come lo stesso Descartes ci ricorda altrove, un pezzo di cera può cessare di essere cubico e divenire sferico. Quello che Locke dice delle qualità secondarie si potrebbe allora affermare anche di alcune qualità primarie. Il movimento è una qualità primaria, ma un corpo può essere immobile. A ben vedere, se consideriamo il movimento e la quiete come una coppia di qualità primarie, come fa Locke, allora in ogni momento un corpo risulta per forza privo di una delle due.

L'argomento a favore della permanenza delle qualità primarie

sembra allora basato sul considerarle in modo generico: un corpo non può cessare di avere una qualche lunghezza, una qualche larghezza o un qualche peso. L'argomento per la non-permanenza delle altre qualità, invece, sembra dipendere dal considerarle in maniera specifica: un corpo può perdere il suo odore, il suo colore o il suo gusto particolari. È vero che esso può essere del tutto insapore, inodore e invisibile, laddove invece non può comunque essere privo di estensione. Ma il fatto che sapore, odore e gusto siano proprietà inessenziali dei corpi non prova che siano proprietà non autentiche; così come il fatto che un corpo può cessare di essere cubico non dimostra che la forma cubica, quando è presente, non sia una proprietà autentica di quel corpo stesso.

Locke dice che le qualità secondarie non sono altro che un potere di produrre in noi le sensazioni. Anche ammettendo che ciò sia vero, o almeno un'approssimazione alla verità, non ne consegue però che esse siano meramente soggettive, e che non siano proprietà autentiche degli oggetti che sembrano possederle. Facendo un paragone: essere velenoso significa semplicemente avere il potere di produrre un certo effetto in un essere vivente; ma se qualcosa è velenoso o meno per un certo organismo è una questione oggettiva, relativa a fatti accertabili. Come in Descartes e in Hobbes, anche qui siamo dunque di fronte a una confusione tra relatività e soggettività. Una proprietà può essere relativa e allo stesso tempo rimanere perfettamente oggettiva. Che una certa chiave entri o meno in una certa serratura è un semplice dato di fatto: come osservò Robert Boyle, contemporaneo di Locke, le qualità secondarie sono le chiavi che entrano in quelle particolari serrature che sono i vari sensi di cui sono dotati gli esseri umani.

«La mole, il numero, la figura e il movimento particolari delle parti del fuoco o della neve si trovano effettivamente in essi, siano o no queste cose percepite dai sensi», dice Locke (S 2. 8. 17). Invece la luce, il calore, la bianchezza e il freddo non si trovano realmente nei corpi, almeno non più di quanto la malattia o il dolore si trovino nei cibi che possono provocare il mal di pancia. «Se togliamo la sensazione che abbiamo di queste qualità, se facciamo che l'occhio non veda né luce né colori, che l'orecchio non percepisca suoni, né il palato sapori, né il naso odori, vedremo scomparire e cessare colori, sapori, odori e suoni» (S 2. 8. 17). Questo argomento non è peraltro compatibile con ciò che Locke ha appena finito di dire, ossia che le qualità secondarie sono i poteri, negli oggetti, di causare in noi sensazioni. Certo, questi poteri vengono esercitati soltanto in presenza degli organi di senso; ma continuano a esistere anche quando non vengono effettivamente esercitati. (La maggior parte di noi ha il potere di recitare la filastrocca dei «Tre toponimi ciechi»⁵, ma di rado lo esercita).

Secondo Locke, le idee delle qualità secondarie vengono prodotte in

noi unicamente dalle qualità primarie dell'oggetto che ha il potere di cui sopra. La sensazione del calore, ad esempio, viene causata dai corpuscoli d'un qualche altro corpo, i quali provocano un aumento o una diminuzione dei movimenti delle particelle del nostro corpo. Ma anche se si trattasse di una spiegazione vera di come viene causata una sensazione di calore, perché mai concluderne che tale sensazione non è nient'altro che «l'aumento o la diminuzione del movimento delle parti minuscole del nostro corpo» (S 2. 8. 22)? L'unica ragione per farlo sembra essere il vetusto e venerabile principio secondo cui il simile causa il simile. Tuttavia, per riprendere un esempio dello stesso Locke, una sostanza può causare la malattia senza essere essa stessa malata.

Locke nega che la bianchezza e il freddo siano realmente negli oggetti, in quanto, ci dice, non c'è alcuna somiglianza tra le idee che sono nella nostra mente e le qualità presenti nei corpi. L'affermazione sfrutta l'ambiguità insita nel concetto di idea che abbiamo messo in evidenza all'inizio. Se l'idea di blu è l'atto o azione del percepire il blu, allora non c'è ragione di attendersi che essa assomigli al colore blu; non più di quanto ci si debba aspettare che suonare il violino assomigli al violino. Se invece l'idea di blu è ciò che viene percepito, allora quando vedo un fiore come il delfino, l'idea di blu non è un'immagine del blu, bensì il blu stesso. Locke può tuttavia negare quest'ultima conclusione solo presupponendo ciò che appunto si prefigge di dimostrare.

L'ultimo argomento di Locke è un'analogia tra la percezione e l'atto di una qualità sensibile:

Chi vorrà considerare che lo stesso fuoco, il quale a una certa distanza produce in noi una sensazione di calore, se lo si avvicina produce una ben diversa sensazione di dolore, dovrà domandarsi quale ragione abbia per dire che l'idea del calore, che il fuoco ha prodotto in lui, si trova *effettivamente nel fuoco*, mentre quella del dolore, che lo stesso fuoco ha prodotto nella stessa maniera, *non* è nel fuoco (S 2. 8. 16).

L'analogia è applicata peraltro in maniera scorretta. Il fuoco è sia doloroso sia caldo. Dicendo che è doloroso, nessuno sta però affermando che il fuoco prova dolore; allo stesso modo, nel dire che è caldo, nessuno sta affermando che prova calore. Se l'argomento di Locke fosse valido, potrebbe venirgli ritorto contro. Per riprendere di nuovo uno dei suoi esempi: quando mi taglio, sento sia il fendente del coltello che incide, sia il dolore – ma ciò significa forse che anche il movimento è una qualità secondaria?

Rifacendosi a esempi ben noti, Locke insiste nel dire che le sensazioni prodotte da uno stesso oggetto varieranno a seconda delle circostanze (l'acqua tiepida sembrerà calda a una mano fredda, e

fredda a una mano calda; i colori che vediamo nel porfido dipendono dall'intensità della luce che lo illumina, e così via). La morale da trarne però non è che le qualità secondarie non siano oggettive. L'erba è verde, giusto; ma «verde» non è il nome di un'esperienza privata e ineffabile, come pensava Locke, e l'essere-verde non è una proprietà semplice, bensì una proprietà complessa, che comprende certe caratteristiche, tra cui anche il sembrare blu sotto certe condizioni di luce.

Spinoza: i gradi della conoscenza.

Nel sistema di Spinoza la teoria della conoscenza non possiede un ruolo di primo piano, come invece accade in Locke; essa comunque presenta un certo numero di aspetti alquanto sottili. Nel suo trattato giovanile sull'*Emendazione dell'intelletto* Spinoza descrive quattro livelli di conoscenza o percezione. Primo, c'è la conoscenza per sentito dire: è il tipo di conoscenza che possiedo riguardo a quando sono nato e a chi erano i miei genitori. Secondo, c'è la conoscenza «per esperienza vaga»: Spinoza qui ha in mente le conclusioni di tipo induttivo, come quella secondo cui l'acqua estingue il fuoco, o quell'altra secondo cui un giorno morirò. Terzo, c'è quel genere di conoscenza ove «l'essenza della cosa si inferisce da un'altra cosa, ma non adeguatamente» (OS, 9). Per illustrare questa definizione piuttosto oscura, egli ci fornisce come esempio il fatto che sappiamo che il sole è più grande di quanto appaia. Infine c'è la conoscenza delle cose tramite le loro essenze: ne è un esempio la conoscenza del cerchio fornita dalla geometria. Questo quarto tipo di conoscenza è l'unico che ci offre una comprensione delle cose adeguata ed esente dall'errore (OS, 29). È degno di nota il fatto che, sebbene chiami «percezione» tutte queste forme di conoscenza, Spinoza non annovera le percezioni sensibili grezze tra i vari tipi di conoscenza.

Nell'*Etica*, che è un'opera più tarda, egli avanza quindi una suddivisione della conoscenza che è tripartita, e non più quadripartita. Nulla più ci viene detto circa il sentito dire – un tema peraltro importante, generalmente trascurato dai filosofi, con le rispettabili eccezioni costituite da Hume nel XVIII secolo, Newman nel XIX e Wittgenstein nel XX. Ci vengono invece presentati tre livelli di conoscenza, ossia immaginazione, ragione e intuizione. Il sentito dire viene fatto rientrare all'interno della conoscenza di livello immaginativo, che nella precedente classificazione costituiva invece il secondo elemento. Ragione e intuizione corrispondono infine agli ultimi due elementi della classificazione passata.

Come Descartes e Locke, anche Spinoza descrive la conoscenza in termini di idee presenti nelle nostre menti, e anch'egli con «idea»

intende sia i concetti (l'idea di un triangolo) sia le proposizioni (l'idea che un triangolo ha tre lati). I concetti e le proposizioni di questo genere, sostiene, sono inseparabili. Non posso affermare che un triangolo ha tre lati senza avere il concetto di triangolo; e non posso avere il concetto di triangolo senza affermare che esso ha tre lati (*Eth.* 2. 49; OS, 1303).

Quando Spinoza parla dell'«idea di X», spesso ci troviamo di fronte a un'ambiguità: potremmo chiederci se la preposizione «di» indichi un genitivo soggettivo o oggettivo. Ovvero: l'idea di X è un'idea che appartiene a X, o è un'idea il cui contenuto è X? Quando Spinoza ci dice che nell'idea di Dio sono contenuti sia l'essenza divina sia tutte le cose che ne seguono, sta chiaramente parlando di un'idea che Dio possiede: dell'idea appartenente a Dio, e non già dell'idea che io e te potremmo avere di Dio (*Eth.* 2. 4-5; OS, 1227). Ma non ogni rimando all'«idea di Dio» è altrettanto inequivocabile. E anche l'affermazione di Spinoza secondo cui la mente umana è l'idea del corpo umano soffre di un'ambiguità di questo genere⁶.

Spinoza invece scioglie esplicitamente un'altra ambiguità contenuta nel termine «idea», che spesso ci procura dei grattacapi quando leggiamo Descartes e Locke:

L'idea vera (abbiamo infatti un'idea vera) è qualcosa di diverso dal suo oggetto o ideato (*ideatum*). Infatti, una cosa è il cerchio, altra cosa è l'idea del cerchio, giacché l'idea del cerchio non è qualcosa che abbia circonferenza e centro, come il cerchio, né l'idea di corpo è essa stessa un corpo (OS, 33).

L'uomo di nome Pietro è una cosa reale. Anche l'idea di Pietro lo è, ma si tratta di una cosa diversa da Pietro. Possiamo peraltro avere anche l'idea dell'idea di Pietro, e così via, indefinitamente.

Se sappiamo qualcosa, sostiene Spinoza, sappiamo di saperla, e sappiamo di sapere che la sappiamo. I filosofi si domandano come si faccia a sapere quando abbiamo una conoscenza; vanno così in cerca d'un qualche criterio per distinguere la conoscenza dalla semplice credenza: in assenza di quest'ultimo, pensano, è sempre impossibile raggiungere la certezza. In questo modo però essi invertono le cose e cominciano dalla parte sbagliata, dice Spinoza. Per sapere che abbiamo conoscenza dobbiamo prima conoscere; mentre per raggiungere la certezza non c'è bisogno di alcun segno speciale, a parte possedere un'idea adeguata. Chi ha un'idea vera, *eo ipso* sa di avere un'idea, e non può metterne in dubbio la verità (*Eth.* 2. 43 sc.; OS, 1291). «Da che cosa uno può sapere con certezza di avere un'idea che s'accorda con il suo oggetto, o ideato?» si chiedono i filosofi. Spinoza ribatte: «Ciò deriva dal solo fatto che egli ha un'idea che si accorda col suo oggetto, o col suo ideato, cioè dal fatto che la verità è

la norma in sé» (OS, 1291-92).

Le diverse fasi della conoscenza corrispondono a idee dotate di differenti proprietà. Un'idea può essere vera senza essere adeguata, e può essere adeguata senza essere chiara e distinta. A partire dall'esperienza del nostro corpo che entra in contatto con altri oggetti noi raccogliamo e ci formiamo sia le idee di individui come Pietro, sia anche idee generali come uomo, cavallo o cane. Spinoza spiega l'origine di queste idee generali nella maniera seguente:

si formano simultaneamente tante immagini, per esempio di uomini, che superano la potenza d'immaginare, non già completamente, a dir il vero, ma sino al punto, tuttavia, che la mente non può immaginare le piccole differenze dei singoli uomini (ossia il colore, la grandezza, ecc., di ciascuno), né il loro numero preciso, e immagina distintamente solo ciò in cui tutti convengono, in quanto il corpo ne è affetto; il corpo, infatti, è stato affetto soprattutto da tale qualità comune a tutti, cioè da ciascun uomo singolo, e la mente esprime questa qualità con la parola *uomo*, e la afferma di infiniti uomini singoli (*Eth.* 2. 40 sc.; OS, 1285).

Ci sono poi altre idee che si formano a partire dai simboli, dal nostro aver letto o udito certe parole. Queste idee, pur essendo vere, sono confuse e non sistematiche. L'insieme di queste nozioni costituisce la nostra conoscenza del primo genere, che possiamo chiamare «opinione» o «immaginazione».

Ci sono tuttavia anche idee che sono condivise da tutti gli esseri umani, le quali rappresentano adeguatamente le proprietà delle cose. Le idee di estensione e di movimento sono di questo tipo. Spinoza definisce un'idea adeguata come «un'idea la quale, in quanto è considerata in sé, senza relazione all'oggetto, possiede tutte le proprietà o le denominazioni intrinseche d'una idea vera» (*Eth.* 2. *def.*; OS, 1221). Non è affatto chiaro però come questa definizione si accordi con l'affermazione secondo cui un'idea vera non necessita di alcuna denominazione o contrassegno della sua verità. Spinoza, si è tentati di pensare, intende qui dire soltanto che le idee adeguate esprimono verità autoevidenti, le quali non derivano per deduzione da altre verità. Di fatto però le idee adeguate sono legate tra di loro da connessioni logiche, a formare un sistema di verità necessarie. Siamo cioè nel dominio della ragione (*ratio*), il quale costituisce la conoscenza del secondo genere (*Eth.* 2. 40 sc.; OS, 1287). Dunque, la conoscenza del secondo genere e quella del terzo genere possono fornirci idee vere e adeguate.

Il terzo genere di conoscenza è chiamato da Spinoza «conoscenza intuitiva» (*scientia intuitiva*). Questa risulta chiaramente essere la forma di conoscenza degna di maggior stima; eppure ci viene offerto ben poco aiuto per comprenderne la natura. È evidente che la ragione opera facendo un passo dopo l'altro, mentre l'intuizione è una visione

mentale immediata. Cosa più importante, l'intuizione coglie l'essenza delle cose, ne comprende cioè le caratteristiche universali e la collocazione nel complessivo ordine causale dell'universo. La ragione può dirci che il sole è più grande di quello che sembra; ma solo l'intuizione è in grado di farci comprendere appieno perché le cose stanno così. La definizione formale della conoscenza intuitiva che Spinoza ci dà solleva però non meno problemi di quanti ne risolva: «Questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose» (*Eth.* 2. 40 sc.; *OS*, 1287). Forse soltanto una padronanza completa dell'intero sistema filosofico dell'*Etica* può fornirci tale conoscenza.

Per due volte, Spinoza cerca di illustrare i tre gradi di conoscenza invitandoci a prendere in esame il seguente problema: trovare quel numero x che sta a un numero dato c nella medesima proporzione in cui un dato a sta a un dato b . I mercanti, dice, applicano senza difficoltà la regola del tre (moltiplicano i medi della proporzione e dividono poi il prodotto per l'estremo dato), che hanno appreso dall'esperienza o imparato a memoria. I matematici applicheranno invece la diciannovesima proposizione del libro VII degli *Elementi* di Euclide. Questo esempio distingue abbastanza chiaramente il primo e il secondo grado di conoscenza. Quanto al metodo intuitivo per risolvere il problema, siamo tuttavia lasciati all'oscuro: forse Spinoza ha in mente qualcosa di simile ai risultati di quei matematici indiani che sono in grado di risolvere problemi come questi all'istante, senza fare i calcoli.

La teoria della conoscenza di Spinoza deve infine rispondere a un'ultima questione. Egli sostiene che le idee non contengono alcunché di positivo, che non sia la verità (*Eth.* 2. 33; *OS*, 1277). Ma se in esse non vi è alcun elemento positivo sulla cui base possono dirsi false, com'è possibile in generale l'errore? Descartes aveva spiegato l'errore nella maniera seguente: l'errore consiste nel giudizio sbagliato, e il giudizio è un atto della volontà, non dell'intelletto; si ha errore quando la volontà compie un giudizio in assenza dell'illuminazione proveniente dall'intelletto. Spinoza non può ricorrere a questa spiegazione, dal momento che per lui volontà e intelletto non sono distinti. Non può quindi invitarci, al fine di evitare l'errore, a sospendere il giudizio ogni volta che l'intelletto non riesce a presentare un'idea chiara e distinta.

La sua risposta consiste allora nell'affermare che l'errore non è alcunché di positivo. Esso si dà soltanto al primo livello della conoscenza, e non consiste nella presenza di una qualche idea, bensì nell'assenza di alcune altre idee che invece dovrebbero essere presenti:

Quando guardiamo il sole, immaginiamo che esso disti da noi circa duecento piedi; e questo errore non consiste in tale immaginazione di per sé sola, ma nel fatto che, mentre immaginiamo il sole in questo modo, ignoriamo la sua vera distanza e la causa di tale immaginazione (*Eth.* 2. 35 sc.; OS, 1278).

Questo tipo di errore per Spinoza è possibile, al pari della sospensione del giudizio. In entrambi i casi tuttavia non è in gioco nessun libero atto della volontà. Quando diciamo che qualcuno sospende il giudizio, in realtà non stiamo dicendo altro se non che egli non ha una percezione adeguata della cosa in questione. Anche nei sogni, infatti, ci capita di sospendere il giudizio, quando sogniamo di sognare (*Eth.* 2. 49 sc.; OS, 1309).

La teoria leibniziana della conoscenza.

La teoria della conoscenza di Spinoza consiste in una serie di tentativi volti a riconciliare la sua tesi metafisica – secondo cui le idee nella mente e il movimento nel corpo sono solo due aspetti di ciascuna singola entità individuale, la quale appartiene alla vita dell'unica sostanza (che è Dio ovvero natura) – con quello che spontaneamente siamo inclini a dire e pensare della conoscenza e dell'esperienza. La teoria della conoscenza di Leibniz è anch'essa un tentativo di far corrispondere il linguaggio e il pensiero ordinari a un sistema metafisico; un sistema che però è diametralmente opposto a quello di Spinoza. Nel sistema leibniziano infatti le idee e i movimenti, lungi dall'essere sostanzialmente identici fra loro, non interagiscono affatto: appartengono invece a due diverse serie di eventi. Le due serie sono del tutto indipendenti tra loro, e risultano connesse solo dall'armonia prestabilita nella mente di Dio.

Stando alla versione ufficiale della sua teoria delle monadi, non è facile capire come faccia Leibniz ad avere una teoria della conoscenza *tout court*, intesa in senso ordinario. Per esempio: poiché tra la mente e il mondo esterno non si dà alcuna transazione, come potrà Leibniz fornire una qualche spiegazione della percezione sensibile? Se per lui ogni idea è un prodotto interiore della sola mente, come potrà egli mai interessarsi al dibattito intorno a quali delle nostre idee siano innate, e quali acquisite? Eppure, una delle sue opere più importanti è di fatto proprio un lavoro di teoria della conoscenza: si tratta dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, nei quali Leibniz presenta una critica dettagliata della teoria empirista della conoscenza elaborata da Locke. I *Nuovi saggi* non sono altro che un dibattito – che si protrae per cinquecento pagine – tra Filalete, portavoce di Locke, e Teofilo, che fa le veci di Leibniz. Ogni capitolo corrisponde a un capitolo del *Saggio* di Locke, al quale risponde punto per punto.

In effetti molte delle posizioni che Leibniz difende nei *Nuovi saggi*, nonché un buon numero di argomenti di cui si serve, potrebbero venire adottati anche da un filosofo dalla metafisica assai più vicina della sua al senso comune. Leibniz ne è consapevole, e si difende dicendo che, per scopi espositivi, è legittimato a parlare di corpi che agiscono sulle menti – al modo in cui un filosofo copernicano continua a parlare del sole che sorge e che tramonta (*SFL* II, 50). In realtà è piuttosto difficile rendere tutto ciò che si trova nei *Saggi* coerente con il sistema metafisico ufficialmente professato da Leibniz; ma per chi sia più interessato alla teoria della conoscenza che alla monadologia, tale circostanza, lungi dal diminuire l'interesse del libro, semmai lo accresce.



Leibniz ricordato dai suoi ammiratori di epoca illuminista.

Gli empiristi affermano che nell'intelletto non c'è niente che prima non sia stato nei sensi. Leibniz replica aggiungendo: tranne l'intelletto stesso. La nostra anima è un ente, una sostanza, un'unità identica a se stessa, una causa, ed è la sede delle idee e del ragionamento. Le idee di ente, sostanza, ecc. si possono pertanto acquisire attraverso la riflessione che l'anima compie su se stessa. Oltretutto, è impossibile acquisire tali idee tramite i sensi (*SFL* II, 25; 46-47). Esse sono quindi innate nel senso più pieno. Ciò non vuol dire che un neonato già le pensi; egli possiede però qualcosa di più che la semplice capacità di impararle: ha la predisposizione a coglierle. Se ci piace pensare che la mente sia all'inizio come una tela non ancora dipinta, possiamo farlo; si tratta però d'una tela già predisposta per la pittura, e su di essa i numeri sono già tratteggiati a matita (*SFL* II, 25; 103-4).

Tra le idee che sono innate in questo senso, Leibniz annovera i principî della logica, dell'aritmetica e della geometria. Ma che cosa dire di verità come «Il rosso non è il verde» e «Il dolce non è l'amaro»? Leibniz è disposto a sostenere che «Il dolce non è l'amaro» non è una nozione innata nella stessa accezione in cui lo è «Il quadrato non è un cerchio». Le sensazioni di dolce e di amaro, dice, provengono dai sensi (*SFL* II, 59). Come riconciliare dunque queste idee con la negazione del fatto che il mondo esterno agisce sulla mente, e con la tesi che tutti i pensieri e le azioni dell'anima nascono dall'interno di essa?

Per rispondere dobbiamo ricordare che secondo Leibniz l'anima umana è una monade dominante, situata al vertice d'una piramide di monadi, le quali sono entità animate corrispondenti alle diverse parti e ai diversi organi del corpo umano. Tradotta nel gergo della monadologia, l'affermazione secondo cui alcune sensazioni entrano nella mente attraverso i sensi sembra voler dire allora che alcune idee della monade dominante provengono dalle monadi inferiori. Le percezioni delle monadi inferiori vengono messe a fuoco dall'appercezione, che è l'autocoscienza consapevole della monade dominante. Le monadi sono prive di finestre, dice Leibniz, e non lasciano penetrare alcunché dal mondo esterno; forse però le monadi possono comunicare tra loro tramite una sorta di telepatia⁷.

Leibniz espone in maniera più articolata queste idee analizzando i vari livelli di consapevolezza, in uno studio che rappresenta una delle parti più interessanti della sua teoria della conoscenza. «Vi sono mille indizi che fanno concludere che c'è in noi a ogni momento una infinità di percezioni, senza appercezione però, e senza riflessione» (*SFL* II, 27). Un uomo che vive nei pressi di un mulino o di una cascata smette presto di avvertirne il rumore. Passeggiando sulla spiaggia udiamo il mormorio delle ondate, ma non distinguiamo l'infrangersi di ogni singola onda. Allo stesso modo, gran parte della nostra esperienza consapevole è composta da una moltitudine di minuscole percezioni,

delle quali non abbiamo un'idea distinta. Le percezioni proprie delle monadi inferiori sono idee confuse; l'appercezione della monade dominante porta chiarezza e distinzione nelle nostre idee. Le percezioni dei sensi sembrano provenire dall'esterno soltanto perché sono confuse.

Leibniz si serve di questa distinzione tra livelli di consapevolezza per rispondere a un'obiezione classica contro le idee innate, secondo la quale impariamo le singole verità molto prima di diventare consapevoli delle leggi fondamentali della logica. «I principî generali – egli dice – entrano nei nostri pensieri costituendone l'anima e il legame. Essi sono ivi necessari come i muscoli e i tendini lo sono per camminare, sebbene non vi si pensi». La mente si basa sempre sulla logica, ma deve sforzarsi per individuare le proprie leggi e per specificarle. I cinesi parlano usando suoni articolati, proprio come fanno gli europei; ma non hanno inventato una scrittura alfabetica con cui esprimere il loro riconoscimento di questo fatto (*SFL* II, 60).

Per Locke i mattoni fondamentali che costituiscono la conoscenza erano le idee semplici presentate dai sensi. Secondo Leibniz, invece, la nozione di idea semplice è illusoria.

Credo si possa dire che queste idee sensibili sono semplici in apparenza, perché essendo confuse, non danno modo allo spirito di distinguere ciò che contengono. È come per le cose lontane che paiono rotonde perché non si riesce a discernerne gli angoli, nonostante se ne riceva qualche impressione confusa. È noto ad esempio che il verde nasce dal blu e dal giallo mescolati insieme; così si può ritenere che l'idea del verde è composta di queste due idee, ma tuttavia l'idea del verde ci pare semplice quanto quella del blu o quella del caldo. Pertanto è da credere che queste idee del blu e del caldo non siano semplici che in apparenza (*SFL* II, 95-96).

Leibniz rifiutò anche la distinzione lockiana tra qualità secondarie (come il colore), che erano soggettive, e qualità primarie (come la figura), che invece erano oggettive: guardava a entrambi i tipi di qualità come a manifestazioni fenomeniche. La sua posizione su questo punto sarebbe stata sviluppata in maniera compiuta da Berkeley (di cui Leibniz lesse e apprezzò le prime opere).

Berkeley: qualità e idee.

Nel primo dei *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous* Berkeley argomenta in favore della soggettività delle qualità secondarie, e si serve di Locke come alleato; poi però ritorce il discorso contro lo stesso Locke, elaborando argomenti di tipo lockiano per dimostrare che anche le qualità primarie sono soggettive. Ne conclude così che le idee, comprese quelle delle qualità primarie, non sono affatto entità simili

agli oggetti.

Nel corso del dialogo Hylas, il materialista, è ostacolato nella sua difesa della materia dall'aver accettato senza riserve la premessa di Locke secondo cui non si percepiscono le cose materiali in se stesse, ma si percepiscono soltanto le loro qualità sensibili. «Per cose sensibili – dice – intendo solo quelle che sono percepite dai sensi; e che in verità i sensi non percepiscono nulla se non immediatamente, perché non fanno inferenze» (*OFB*, 294). Le cose materiali si possono inferire, ma non vengono percepite. Le «cose sensibili» di cui ci parla Berkeley, quindi, in realtà non sono altro che le innumerevoli qualità sensibili. Tali qualità sono tuttavia indipendenti dalla mente.

Per minare alla radice la credenza di Hylas nell'oggettività delle qualità sensibili, Philonous, che nel dialogo fa la parte dell'idealista, lo guida attraverso l'argomento di Locke che mostra la soggettività del calore. Tutti i gradi di calore sono percepiti mediante i sensi, e più il calore è intenso, più siamo sensibili nel percepirlo. Ma un calore intenso è un dolore intenso, e la sostanza materiale non è in grado di provare dolore; quindi il calore intenso non può trovarsi nella sostanza materiale. Tutti i gradi di calore sono ugualmente reali, pertanto, se un calore intenso non è qualcosa di presente in un oggetto esterno, lo stesso vale per qualunque calore.

L'argomento è colmo di fallacie, che Berkeley dissimula ad arte. Le mosse sbagliate vengono fatte pronunciare a Hylas, non già a Philonous. Quest'ultimo si limita a porre questioni tendenziose, alle quali Hylas risponde semplicemente con un «sì» o con un «no», quando invece dovrebbe fare delle distinzioni. Facciamo qualche esempio:

PHILONOUS Quindi il calore è una cosa sensibile.

HYLAS Certamente.

PHILONOUS E la realtà delle cose sensibili consiste nel loro essere percepite? O è qualcosa di distinto dal loro essere percepite, qualcosa che non implica nessun rapporto con la mente?

HYLAS *Esistere* è una cosa, *essere percepito* è un'altra cosa (*OFB*, 295).

Ammettiamo di parlare del calore intendendolo come una qualità percepibile e non come una forma di energia definibile in termini fisici. Hylas ha ragione quando dice che esistere è diverso da essere percepito: il fuoco nel caminetto può essere caldo anche se non c'è nessuno abbastanza vicino da percepirne il calore. Ma non avrebbe dovuto ammettere – come fa nel prosieguo – l'equivalenza proposta da Philonous tra qualcosa che è «distinto dall'essere percepito» e qualcosa che non ha «nessun rapporto con la mente». Un difensore più avveduto dell'oggettività delle qualità avrebbe potuto ammettere che queste dipendono senz'altro dalla percezione, ribadendo però al

contempo che la loro esistenza è distinta dal loro effettivo essere percepite. Prendiamo un altro esempio:

PHILONOUS Ma il più acuto e intenso grado di calore non è forse un grandissimo dolore?

HYLAS Nessuno lo può negare.

PHILONOUS E una cosa che non percepisce è capace di provare dolore o piacere?

HYLAS No di certo.

PHILONOUS La tua sostanza materiale è un essere privo di sensibilità, o un essere dotato di sensi e percezioni?

HYLAS È indubbiamente priva di sensibilità.

PHILONOUS Dunque non può essere soggetta al dolore.

HYLAS In nessun modo (*OFB*, 296).

Hylas avrebbe dovuto replicare alla prima domanda facendo una distinzione: il massimo grado di calore *causa* grande dolore, è vero; ma che il calore sia esso stesso un grande dolore, invece, è falso. Quando poi gli viene chiesto se le cose prive di sensibilità siano capaci di provare dolore, avrebbe dovuto fare un'analoga distinzione: capaci di *sentire* dolore, no; capaci di *causare* dolore, sí. Infine non avrebbe mai dovuto ammettere che le sostanze materiali sono prive di sensibilità: alcune effettivamente lo sono (come le rocce), mentre altre non lo sono (ad esempio, i gatti). Qui però la colpa va senz'altro attribuita a Locke, e al suo argomento equivoco secondo cui una sostanza materiale non può avere (cioè provare) sensazione perché è ciò in cui *si dà* la sensazione (ovvero, in cui risiede la proprietà sentita).

Sarebbe noioso seguire riga per riga i giochi di prestigio con cui Hylas viene circuito e condotto a negare l'oggettività non solo del calore, ma anche del gusto, degli odori, dei suoni e dei colori. A metà del dialogo egli ammette che le qualità secondarie non esistono fuori dalla mente. Cerca però di difendere l'idea lockiana secondo cui le qualità primarie esistono realmente nei corpi. Philonous si trova a quel punto in una posizione di vantaggio, da cui può mostrare che gli stessi argomenti usati da Locke per negare l'oggettività delle qualità secondarie sono applicabili anche contro le qualità primarie.

Locke aveva affermato che gli odori non sono proprietà reali, in quanto certe cose che per noi hanno un cattivo odore per gli animali hanno un odore gradevole. Non si potrà allora affermare, allo stesso modo, che neppure la dimensione è una proprietà reale, dacché quello che un uomo riesce a scorgere a fatica sembrerà a certi animali minuscoli una montagna invalicabile (*OFB*, 312-13)? Se si afferma che né il caldo né il freddo si trovano nell'acqua, poiché questa può sembrare calda a una mano e fredda a un'altra, si può parimenti sostenere che nel mondo non ci sono dimensioni reali, dacché quello

che a un occhio vicino appare grande e angolato, a uno distante appare piccolo e rotondo (*OFB*, 313).

Al termine del primo dialogo, Hylas ammette che gli oggetti materiali non sono percepibili in sé; verrebbero tuttavia percepiti – stando a quanto egli continua a sostenere – attraverso le nostre idee. Philonous si fa beffe di tale affermazione: come può una cosa reale, di per sé invisibile, somigliare a un colore? Hylas è costretto a convenire che solo un'idea può somigliare a un'idea, e che nessun'idea può esistere fuori dalla mente; non è quindi in grado di difendere la tesi secondo cui le idee ci forniscono informazioni sulle cose situate fuori dalla mente, quali che siano.

Nel prossimo capitolo seguiremo il ragionamento esposto nel secondo e nel terzo dialogo, in cui Berkeley cerca di dare stabilità argomentativa al proprio immaterialismo metafisico. Perché la nostra disamina della sua teoria della conoscenza risulti completa, non dobbiamo tuttavia prendere in esame soltanto ciò che egli ha da dire sulle idee dei sensi, bensì anche quello che sostiene riguardo alle idee universali – un territorio tradizionalmente considerato di pertinenza dell'intelletto. Locke aveva affermato che la capacità di formare idee generali costituiva il discrimine più importante tra gli uomini e il resto degli animali. A differenza di questi ultimi, gli uomini si servono del linguaggio. Le parole del linguaggio hanno un significato che è dato dal loro stare in luogo di idee; i termini generali, come i predicati sortali, corrispondono alle idee astratte e generali. Nel suo *Trattato sui principî della conoscenza umana* Berkeley sferrò allora un attacco devastante alla teoria lockiana dell'astrazione. Si dice che le idee astratte si ottengono nella maniera seguente:

Avendo la mente osservato che Pietro, Giacomo e Giovanni si assomigliano per certi aspetti della loro forma e per altre qualità, la mente esclude dall'idea complessa e composta che ha di Pietro, di Giacomo e di ogni altro uomo particolare, ciò che è proprio di ciascuna, e conserva soltanto ciò che è comune a tutte. Si forma così un'idea astratta – della quale partecipano egualmente tutte le idee particolari – che prescinde completamente da quelle circostanze e differenze, le quali potrebbero determinarne una qualsiasi esistenza individuale. Sembra che in questo modo possiamo ottenere l'idea astratta di *uomo* (*OFB*, 183).

Ecco allora che l'idea astratta di uomo contiene il colore, ma non un colore particolare; contiene la statura, ma non una statura particolare, e così via.

Berkeley ritiene che tutto ciò sia assurdo. «L'idea di un uomo che mi formo deve essere quella di un uomo bianco o nero, bruno, eretto o curvo, alto, basso o di media statura; per quanti sforzi faccia, non riesco a concepire l'idea astratta sopra descritta» (*OFB*, 184). Su questo tuttavia sicuramente si sbaglia. Se per «idea» intendiamo un

concetto, allora non v'è dubbio che il concetto «uomo» si applichi agli esseri umani indipendentemente dal loro colore, o dalla loro statura – e chiunque possenga tale concetto lo sa. Ma anche se Berkeley sta intendendo «idea» nel senso di immagine, come pare più verosimile, sembra che egli sia comunque in errore: le immagini mentali non debbono per forza contenere tutte le proprietà di ciò di cui sono immagini. La mia immagine mentale di Abramo non me lo rappresenta né alto né basso; non ho idea di quale fosse la sua statura. Berkeley pensa alle immagini mentali attenendosi fedelmente al modello delle immagini reali. Ma anche se gli concediamo ciò, egli comunque sbaglia: un ritratto su tela non deve riprodurre tutte le caratteristiche del modello, e il disegno di un vestito non deve specificarne il colore, sebbene ogni vestito reale debba necessariamente avere un certo colore.

C'è un passo in cui Locke scrive che è necessaria una certa perizia per formare l'idea generale di triangolo: essa «non dev'essere né obliqua né rettangolare, né equilatera né isoscele né scalena, ma dev'essere tutte queste cose insieme e nessuna di esse» (S 4. 7. 9). Berkeley ha ragione nel dire che si tratta di un nonsenso. In realtà però avrebbe dovuto attaccare la convinzione di Locke secondo cui il semplice possesso di immagini, di qualsiasi tipo, è sufficiente a spiegare la nostra acquisizione dei concetti. È questo il punto veramente erroneo nella teoria lockiana del linguaggio; non già l'aver scelto male le immagini, o averle descritte in termini autocontraddittori.

Se vogliamo usare un'immagine o una figura allo scopo di rappresentare un certo X, dobbiamo già possedere il concetto di X. L'immagine non reca stampata sulla fronte alcuna indicazione di ciò che rappresenta. L'immagine di una foglia di quercia, o il disegno di una foglia di quercia, possono rappresentare una foglia, una quercia, un albero, una meta raggiunta dai boy-scout, un grado militare, o molte altre cose. Ed è impossibile acquisire i concetti semplicemente spogliando le immagini delle loro caratteristiche. Che cosa bisognerà togliere da un'immagine del blu, per usarla come immagine del colore? Inoltre, vi sono comunque concetti ai quali non corrisponde alcuna immagine: i concetti logici, ad esempio, come quelli che corrispondono a nozioni come «alcuni», «non» o «se». Ci sono poi altri concetti che non sono mai derivabili in maniera inequivocabile dalle immagini: i concetti aritmetici ne sono un esempio. Una stessa immagine può rappresentare sia quattro gambe, sia un cavallo; sette alberi, oppure un bosco.

Berkeley agiva correttamente quando distingueva, contro Locke, la padronanza del linguaggio dal possesso di immagini astratte e generali. Tuttavia egli non riuscì ad abbandonare l'idea che le

immagini mentali fossero la porta d'accesso al linguaggio: per lui, un nome generale non significava una singola immagine astratta, bensì «indifferentemente un gran numero di idee particolari» (*OFB*, 192). Ma una volta che il possesso dei concetti viene separato dall'utilizzo delle immagini, le immagini mentali perdono di importanza tanto per la filosofia del linguaggio quanto per la filosofia della mente. Il produrre immagini non è più essenziale al pensiero di quanto le illustrazioni siano essenziali a un libro. Non sono le immagini che abbiamo a spiegare il possesso dei concetti; sono semmai i nostri concetti a conferire significato alle nostre immagini.

Hume: idee e impressioni.

L'identificazione empirista di pensiero e attività immaginativa viene portata ai suoi estremi nella filosofia di Hume. Egli comunque cerca di migliorare quanto fatto da Locke e Berkeley: anziché chiamare tutte le percezioni «idee», le suddivide in due classi: le impressioni e le idee. Ognuno, ci dice, conosce la differenza tra sentire e pensare. Sentire è una questione di impressioni: riguarda sensazioni ed emozioni. Pensare implica idee: quel tipo di cose che sopraggiungono nella testa di ciascuno, quando per esempio si mette a leggere il *Trattato* (*T* 1. 1. 1, 13-14).

Risulta poi del tutto chiaro che le «idee» di Hume sono immagini mentali. Esse, dice Hume, sono come le impressioni – soltanto meno forti e meno vivide. Le idee semplici, inoltre, sono copie di impressioni. A prima vista sembra che Hume stia fornendo così una definizione di «idea»; per sostenere ciò, tuttavia, egli si richiama all'esperienza. Di tanto in tanto invita il lettore a guardare dentro di sé, per verificare la validità di tale principio, e lo sfida a fornire un esempio contrario. In difesa di quello stesso principio, ci dice che un uomo nato cieco non ha idea dei colori. Nel caso delle idee dei colori, comunque, Hume stesso è disposto a fornirci un controesempio. Supponiamo che un uomo abbia visto tutti i colori, eccetto una determinata gradazione di azzurro:

Ponete davanti a questa persona le differenti gradazioni di quel colore, eccetto quell'unica, scendendo dalla gradazione più carica a quella più sbiadita; è evidente che essa percepirà un vuoto, laddove manca la gradazione in questione e avvertirà che in quel punto v'è una distanza maggiore tra i colori contigui, che in qualunque altro punto. Ora io domando se non le sarebbe possibile di supplire, con l'immaginazione, a questa deficienza, facendo nascere da sola l'idea di quella determinata gradazione, anche se questa non le sia mai stata trasmessa per mezzo dei sensi. Credo che pochi saranno del parere che la cosa non sia possibile (*R* 2, 20).

Hume è disposto ad ammettere che quest'esperimento mentale costituisce un'eccezione al principio secondo cui tutte le idee derivano dalle impressioni. «Questo caso è così singolare – prosegue – da essere appena meritevole di attenzione e da non richiedere che, per esso solo, si debba modificare la massima generale stabilita». Questo disinvolto rifiuto di prendere in considerazione l'esempio contrario deve allora invitare a mettere in questione l'autenticità del vincolo humiano nei confronti del «metodo sperimentale» nello studio della mente. Hume non si perita affatto di servirsi energicamente del principio secondo cui «non v'è idea senza una precedente impressione» tutte le volte che desidera attaccare la metafisica.

Dopo aver utilizzato la vivacità come criterio per differenziare le idee dalle impressioni, egli se ne serve ancora per compiere un'ulteriore distinzione tra due diversi tipi di idee: le idee della memoria e le idee dell'immaginazione. «È evidente a prima vista – ci dice – che le idee della memoria sono molto più vivaci e forti di quelle dell'immaginazione, e che la prima facoltà rappresenta gli oggetti con colori più evidenti di quelli della seconda» (*T* 1. 1. 3, 20). In conformità al suo principio generale, egli afferma che le idee di entrambi i tipi devono essere precedute dalle impressioni corrispondenti, ma nota anche una differenza: le idee dell'immaginazione, a differenza di quelle della memoria, non sono vincolate all'ordine spaziale e temporale in cui si trovavano le impressioni originarie.

Ci vengono quindi forniti due criteri per distinguere la memoria dall'immaginazione: la vivacità e l'ordinamento. Tuttavia non è chiaro in che modo debbano adoperarsi tali criteri. L'intento è indubbiamente quello di riuscire a farci distinguere la memoria vera da quella illusoria («Mi ricordo di aver imbucato la lettera, o lo sto solo immaginando?»). Il secondo criterio opera effettivamente una tale distinzione, ma non è mai applicabile in caso di dubbio; il primo può essere usato da chi dubita, ma non è affidabile, dal momento che le fantasie possono essere più vivide e presenti dei ricordi.

Hume concepisce la memoria come qualcosa che fa rivivere nella mente una serie di eventi passati; è certo però che ricordarsi la data della battaglia di Hastings, ricordarsi come si fa una frittata e ricordarsi la strada che da Londra conduce a Oxford sono cose assai diverse fra loro. Lo stesso vale per molti altri tipi di memoria. Del pari, la parola «immaginazione» sta a indicare molto più del libero gioco dell'immaginario mentale: può indicare la percezione errata («Qualcuno ha bussato, o me lo sono immaginato?»), l'ipotesi («Immagina come sarebbe il mondo se tutti si comportassero in questo modo!») e l'originalità creativa («*Il signore degli anelli* è un'opera di straordinaria immaginazione»). Nel trattare della memoria e

dell'immaginazione, Hume cerca di comprimere in un'unica camicia di forza empirista un'ampia varietà di eventi, capacità, attività ed errori mentali.

Ci sono peraltro casi che sembrano corrispondere abbastanza bene alla spiegazione di Hume. Ascolto un usignolo cantare e poi cerco di ripercorrere mentalmente la melodia; mi concentro su di una tappezzeria colorata, e quando chiudo gli occhi vedo un'immagine postuma. Anche in questi casi, però, Hume presenta la situazione in modo errato. A prima vista la differenza tra impressioni e idee sembrerebbe consistere in questo: mentre l'usignolo e la tappezzeria sono esterni rispetto a me stesso, l'immagine postuma e il canticchiare fra me e me sono eventi interiori. Hume però ammette la tesi empirista secondo cui conosciamo unicamente le nostre percezioni. Il mio udire il canto dell'usignolo non costituisce un evento che ha luogo fra me e l'usignolo, bensì sta tutto nel mio imbattermi in un vivido suono-da-usignolo. Per Hume, dunque, la vita di ciascuno non consiste che in una successione di introspezioni che si susseguono l'una all'altra.

Quindi dev'essere per forza tramite l'introspezione che noi distinguiamo i ricordi dai prodotti dell'immaginazione. Si potrebbe pensare che il miglior modo per farlo sia servendosi della nozione di *credenza*. Se ritengo di ricordare che *p*, allora credo che *p*; posso però immaginare che *p* avvenga senza che vi sia una credenza corrispondente. Come dice lo stesso Hume, concepiamo molte cose cui non crediamo. Il modo in cui egli classifica gli stati mentali, tuttavia, gli rende difficile trovare una collocazione adeguata per la credenza.

La differenza tra avere semplicemente il pensiero che *p* e credere effettivamente che *p* non può essere una differenza di contenuto. Per dirla con Hume: la credenza non può consistere nell'aggiunta di una qualche idea extra, che si sommi all'idea o alle idee che costituiscono ciò che viene creduto. Tra gli argomenti in favore di ciò vi è quello secondo cui siamo liberi di aggiungere quante idee vogliamo, ma non possiamo scegliere di credere quello che più ci aggrada. Una ragione più convincente è che, se la credenza consistesse in un'idea aggiuntiva, non si darebbe conflitto tra chi crede che Cesare è morto nel suo letto e chi crede che Cesare non è morto nel suo letto; non starebbero infatti considerando la medesima proposizione (*T* 1. 3. 7, 108).

Nella *Ricerca sull'intelletto umano* Hume dice che la credenza è una concezione «raggiunta con un sentimento o sensazione, diverso dai liberi sogni della fantasia» (*R* 5, 54). Ma un sentimento del genere sarebbe senz'altro un'impressione, e in un'appendice al *Trattato* egli sostiene energicamente che ciò risulterebbe immediatamente contrario all'esperienza: la credenza infatti consiste solo di idee. Eppure egli

insiste nel dire che «un'idea cui si dà l'assenso *si sente* diversamente da quella che è una mera finzione della fantasia»; propone inoltre vari nomi per descrivere tale sentimento: «forza o vivacità, solidità, fermezza o stabilità». Conclude quindi confessando che «è impossibile spiegare perfettamente questo sentimento o maniera di concepire» (T 1. 3. 7, 111). Infine ci esorta comunque ad accettare la sua spiegazione, adducendo come ragione – invero poco plausibile – il fatto che i libri di storia (che egli credeva rispondere ai fatti reali) alla lettura risultano molto più vivaci dei romanzi (che sappiamo bene essere delle finzioni) (T 1. 3. 10, 112).

Alcune delle difficoltà implicite nel ricorso di Hume alla vivacità come contrassegno della credenza sono interne al suo sistema. Vediamo intanto il suo imbarazzo quando scopre una percezione che non è né pienamente un'idea, né pienamente un'impressione. Come si fa a distinguere la credenza che Cesare è morto nel suo letto dal ricordo di Cesare morente nel suo letto, potremmo chiederci, se il tratto distintivo di entrambi è la vividezza? Ma vi sono anche altre difficoltà, non meramente interne. Il problema cruciale è che la credenza non implica affatto necessariamente la produzione di immagini (quando mi siedo, credo che la sedia mi sosterrà; ma nella mia mente non si forma alcuna immagine né alcun pensiero di ciò). E quando una credenza implica effettivamente le immagini, come nel caso d'una fantasia ossessiva (quella relativa all'infedeltà di una sposa, per esempio), essa può risultare perfino più vivace di una credenza autentica.

C'è un che di deplorabile nel fatto che Hume, adducendo una manciata di osservazioni sparse sull'associazione fra le idee, potesse davvero illudersi di fare nell'ambito della teoria della conoscenza ciò che Newton aveva fatto nella fisica. È però ingiusto rimproverargli l'eccessiva ingenuità della sua psicologia filosofica: Hume aveva ereditato dai suoi predecessori del XVII secolo una filosofia della mente alquanto immiserita, e spesso è più onesto di loro nell'ammettere con candore le lacune e le incoerenze della tradizione empirista. Le intuizioni che lo rendono un grande filosofo si possono comunque scorporare dalla veste psicologica che è loro conferita, e continuano tuttora a stimolare la riflessione. Tratteremo la sua disamina della causalità, del sé, della morale e della religione nei capitoli specificamente dedicati a questi temi. Il maggiore apporto umano alla teoria della conoscenza consiste invece nell'aver proposto una nuova forma di scetticismo.

Esso comincia con una distinzione che abbiamo già incontrato in vari filosofi: da una parte troviamo le proposizioni che esprimono relazioni tra idee, dall'altra le proposizioni che esprimono questioni di fatto. Il contrario di queste ultime è sempre possibile, ci dice Hume,

poiché un dato di fatto non può mai implicare una contraddizione. L'affermazione che il sole domani non sorgerà è intellegibile e coerente, al pari di quella secondo cui esso sorgerà. Perché allora crediamo a quest'ultima, e non alla prima (T 1. 3. 11, 140)?

Tutti i nostri ragionamenti intorno alle questioni di fatto, afferma Hume, si basano sulla relazione di causa ed effetto. Ma come giungiamo a conoscere le relazioni causali? Le proprietà sensibili degli oggetti non ci rivelano né le cause che li hanno prodotti, né gli effetti che da essi deriveranno. Limitarsi a guardare la polvere da sparo non ti dirà mai che è esplosiva; c'è bisogno dell'esperienza per imparare che il fuoco brucia le cose. Neppure le regolarità più elementari della natura sono dimostrabili *a priori*, dacché una causa e un effetto sono due eventi totalmente differenti fra loro, e l'uno non può essere inferito dall'altro. Vediamo una palla da biliardo muoversi verso un'altra e ci attendiamo che essa le comunichi il proprio moto. Ma perché mai? «Non potrebbero forse entrambe le palle arrestarsi e rimanere in posizione di quiete assoluta? Non potrebbe forse la prima palla tornare indietro in linea retta o rimbalzare dalla seconda in una qualsiasi linea o direzione? Tutte queste supposizioni sono coerenti e concepibili» (R 4, 35).

La risposta, com'è abbastanza ovvio, è che apprendiamo le regolarità della natura dall'esperienza. Ma Hume spinge oltre la sua ricerca. Anche dopo aver fatto esperienza dell'operare di causa ed effetto, che motivo ha la ragione per trarre conclusioni attendibili da quell'esperienza? L'esperienza ci fornisce soltanto informazioni riguardanti oggetti e avvenimenti passati: perché dovremmo estenderle agli oggetti e ai tempi futuri, i quali, per quanto ne sappiamo, solo in apparenza somigliano agli oggetti passati? In passato il pane mi ha nutrito: ma questo che ragioni mi dà per credere che farà altrettanto nel futuro?

Queste due proposizioni sono ben lontane dall'essere identiche. *Ho trovato che quel determinato oggetto è stato sempre seguito da quel determinato effetto; e: Prevedo che altri oggetti che sono, in apparenza, simili, saranno seguiti da effetti simili.* Io concederò, se vi piace, che l'una proposizione può giustamente venire inferita dall'altra; di fatto so che viene sempre inferita. Ma se voi insistete che l'inferenza è fatta di una catena di ragionamento, io vi prego di mostrare questo ragionamento (R 4, 40).

Da un lato non è possibile alcun ragionamento dimostrativo: non c'è alcunché di contraddittorio nel supporre che la prossima volta che metterò la pentola sul fornello l'acqua si rifiuterà di bollire. Dall'altro non è possibile neppure alcun ragionamento basato sull'esperienza, dacché, se ammettiamo che il corso della natura può cambiare, l'esperienza non può considerarsi una guida affidabile. Ognì

argomento che muova dall'esperienza per provare che il futuro sarà simile al passato è palesemente condannato a rivelarsi circolare. Risulta pertanto chiaro che non è il ragionamento ciò che ci fa credere che si darà una tale somiglianza tra futuro e passato.

Sul piano del ragionamento, quindi, lo scetticismo esce vittorioso. Hume però ci dice di non abbatterci per questa scoperta: ciò che ci spinge a credere nella regolarità della natura è un principio più forte del ragionamento. Tale principio è la consuetudine, o abitudine. I poteri di agire causalmente non sono qualcosa di osservabile con i sensi, quindi nessuno può inferire la relazione causale da una singola esperienza. Eppure dopo aver osservato che oggetti o eventi simili sono costantemente congiunti fra loro, noi inferiamo immediatamente un certo tipo di evento dall'altro. Il punto è però che cento esempi non ci danno più ragioni per trarre una certa conclusione di quante non ce ne dia un esempio solo. «In seguito alla costante congiunzione di due oggetti – calore e fiamma, per esempio, peso e solidità – noi siamo costretti, dalla consuetudine soltanto, ad aspettarci l'uno in derivazione dall'apparire dell'altro» (R 5. 49). È allora l'abitudine, non la ragione, la grande guida nella vita degli uomini.

Il sintetico «a priori» di Kant.

Molti lettori hanno ritenuto che le conclusioni di Hume costituissero una magra consolazione, a paragone della sua devastante demolizione di qualunque tentativo ragionato di dare un ordine alla nostra esperienza nel tempo. Nessuno più di Immanuel Kant venne turbato dalla sfida scettica di Hume, e nessuno lavorò più duramente di lui per rispondervi e riabilitare la funzione dell'intelletto nell'ordinare le nostre percezioni.

Proprio al modo in cui Hume aveva dato inizio al suo argomento opponendo tra loro dati di fatto e relazioni tra idee, così Kant incomincia la sua risposta distinguendo diversi tipi di proposizioni. Anziché una singola distinzione, però, egli ne avanza due: una di tipo gnoseologico e una di tipo logico. Per prima cosa, Kant distingue due modi della conoscenza: la conoscenza che deriva dall'esperienza, che chiama conoscenza *a posteriori*, e la conoscenza indipendente da ogni esperienza, che chiama conoscenza *a priori*. Quindi opera una distinzione tra due diversi tipi di giudizio: analitico e sintetico. Dato un giudizio della forma «A è B», Kant ci spiega come fare a stabilire a quale classe esso appartenga:

O il predicato B appartiene al soggetto A, come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto A, oppure B si trova completamente al di fuori del concetto, sebbene stia in connessione con esso. Nel primo caso, chiamo il giudizio analitico, nell'altro sintetico

Kant adduce come esempio di giudizio analitico «tutti i corpi sono estesi»; come esempio di giudizio sintetico «tutti i corpi sono pesanti». L'estensione, spiega, è parte del concetto di «corpo», mentre il peso non lo è.

La distinzione kantiana tra proposizioni analitiche e sintetiche non è del tutto soddisfacente. Essa aspira chiaramente a essere applicabile universalmente a proposizioni di qualunque tipo; eppure non tutte le proposizioni sono strutturate nella forma semplice soggetto-predicato utilizzata da Kant nella sua definizione. La nozione di «contenere» (che si legge nella citazione di cui sopra) è infatti metaforica; e sebbene la distinzione voglia evidentemente essere una distinzione logica, talvolta Kant ne parla come se fosse una questione di psicologia. Alcuni filosofi più tardi avrebbero cercato di rendere più salda tale distinzione, altri invece di farla collassare; comunque sia, essa da questo momento in poi sarebbe stata una presenza costante, nella discussione filosofica successiva.

Qual è la relazione tra la distinzione gnoseologica *a priori* / *a posteriori* e la distinzione logica *analitico* / *sintetico*? Tali distinzioni sono tracciate in base a criteri diversi, e per Kant i loro campi di applicazione non coincidono. Le proposizioni analitiche sono tutte *a priori*, ma le proposizioni *a priori* non sono tutte analitiche. Non c'è contraddizione nella nozione di proposizione sintetica *a priori*, anzi, ci sono molti esempi di proposizioni di quel tipo. La nostra conoscenza della matematica è *a priori*, in quanto le verità matematiche sono universali e necessarie – due proprietà che nessuna generalizzazione fatta a partire dall'esperienza può invece avere. Ciò nonostante, molte verità dell'aritmetica e della geometria sono sintetiche, non già analitiche. «Che la retta sia la linea più breve tra due punti, è una proposizione sintetica. Il mio concetto di *retta*, infatti, non contiene nulla come la quantità, ma solo una qualità» (CRP, B 16). Anche la fisica contiene principî sintetici *a priori*, come la legge di conservazione della materia. Infine, un'autentica metafisica non sarebbe possibile se non potessimo avere conoscenza *a priori* di verità sintetiche.

Come siano possibili i giudizi sintetici *a priori* costituisce dunque il problema principale della filosofia. Per trovarne la soluzione bisogna riflettere sul modo in cui la conoscenza umana scaturisce dall'operazione congiunta dei sensi e dell'intelletto. I sensi ci presentano gli oggetti; ma è l'intelletto che rende gli oggetti pensabili. I nostri sensi determinano il contenuto della nostra esperienza; il nostro intelletto ne determina la struttura. Per marcare il contrasto tra contenuto e struttura, Kant usa i termini aristotelici «materia» e

«forma». La materia della sensazione comprenderebbe ciò che fa la differenza tra una macchia rossa e una macchia verde – o tra il suono di un violino e quello di una tromba. Se togliamo dalla sensazione tutto quello che in realtà appartiene all'intelletto, scopriamo che l'intuizione sensibile pura ha due forme, spazio e tempo: esse sono la struttura comune in cui vengono convogliate tutte le nostre percezioni. Nella vita concreta tuttavia gli esseri umani non hanno mai un'intuizione sensibile pura.

Perché si dia conoscenza, sono necessari tanto i sensi quanto l'intelletto:

Nessuna di queste facoltà va anteposta all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci verrebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri, senza contenuto, sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche [...] L'intelletto non può intuire nulla, e nulla possono pensare i sensi. È soltanto dalla loro unione che può scaturire la conoscenza (CRP, A 51 / B 75).

Nell'esperienza umana ogni oggetto dei sensi è insieme anche un oggetto del pensiero: tutto quello che esperiamo viene classificato e codificato, ossia viene ricondotto dall'intelletto sotto uno o più concetti.

Oltre all'intelletto, ci dice Kant, gli esseri umani possiedono poi la facoltà del giudizio. L'intelletto è la facoltà di formare concetti, il giudizio è la facoltà di applicarli. Le operazioni dell'intelletto vengono espresse da singole parole, mentre i giudizi sono espressi da interi enunciati. Un concetto non è altro che la facoltà di compiere giudizi di un certo tipo. (Possedere il concetto di «pianta», per esempio, significa avere la facoltà di formulare giudizi esprimibili da enunciati contenenti la parola «pianta», o un suo equivalente).

Ci sono molti tipi di giudizio, tra loro differenti: i giudizi possono essere universali o particolari, ad esempio; oppure affermativi o negativi. Più importante, come Kant illustra con i suoi esempi, è che i giudizi possono essere categorici («Esiste una giustizia perfetta»), ipotetici («Se esiste una giustizia perfetta, allora chi persiste nel male è punito»), e disgiuntivi («Il mondo esiste o per un cieco caso, o per un'intrinseca necessità, o per una causa esterna») (CRP, A 73-74 / B 99). Ai diversi tipi di giudizio corrispondono diversi tipi di concetti fondamentali.

Tanto i concetti quanto i giudizi possono essere o empirici o *a priori*: i giudizi *a priori* sono detti principî, i concetti *a priori* sono chiamati categorie. Nel corso di una «deduzione delle categorie» – alquanto complessa e invero non del tutto convincente – Kant collega ogni categoria a un diverso tipo di giudizio. Connette ad esempio la categoria di sostanza ai giudizi categorici, la categoria di causa a

quelli ipotetici, e la categoria di azione reciproca ai giudizi disgiuntivi. Convincenti o meno che siano per noi tali legami, non si può negare l'importanza della tesi generale di Kant secondo cui vi sono alcuni concetti che sono indispensabili affinché qualcosa possa valere come operazione dell'intelletto. È vera questa affermazione?

Porre la questione in termini linguistici può facilitare la risposta. Esistono concetti di qualche sorta che debbono necessariamente trovare espressione in ogni linguaggio che sia pienamente sviluppato? La risposta a tale domanda sembra essere che chiunque utilizzi un certo linguaggio, per quanto estraneo questo possa risultarci, deve avere il concetto di negazione, ed essere capace di usare quantificatori come «tutti» e «alcuni». Questi concetti corrispondono alla distinzione kantiana tra giudizi affermativi e negativi, e alla sua distinzione tra giudizi universali e particolari. Ancora, ogni essere razionale che utilizzi un linguaggio deve poi possedere la capacità di trarre conclusioni da premesse, e questa si esprime nell'abilità di padroneggiare parole come «se», «allora» e «dunque», che sono connesse alla classe kantiana dei giudizi ipotetici. Pertanto, a prescindere da che cosa pensiamo dei singoli dettagli della deduzione trascendentale delle categorie, essa sembra corretta quando collega i concetti con i giudizi, e quando afferma che certi concetti debbono essere fondamentali per ogni atto conoscitivo.

Kant prosegue affermando che non soltanto ci sono concetti *a priori*, i quali risultano essenziali per poter rendere intellegibile l'esperienza; ci sono anche giudizi *a priori*, che egli chiama «principî». Alcuni principî sono analitici, ma a essere realmente interessanti in questo senso sono quelli che stanno alla base dei giudizi sintetici.

Tra questi principî vi è quello secondo cui ogni esperienza possiede un'estensione. Tutto ciò che esperiamo è esteso – vale a dire, ha parti che sono distinte da altre parti, nello spazio o nel tempo. Questo è il principio che sostiene gli assiomi della geometria, i quali sono sintetici *a priori* – tra questi vi è l'assioma secondo cui tra due punti può passare una e una sola retta.

Un altro principio è quello per cui in ogni manifestazione fenomenica l'oggetto della sensazione ha una quantità intensiva. Ad esempio, se avverti una certa intensità di calore, sei consapevole che potresti anche sentire qualcosa di più caldo o di meno caldo: ciò che stai provando è un punto su di una scala che si estende in due direzioni. Anche un colore, per sua natura, si trova situato entro un certo spettro. Quando ho una sensazione, so *a priori* che sono possibili sensazioni consimili, situate a un altro livello, ma su una scala comune. Kant chiama tutto ciò una «anticipazione della percezione», sebbene tale denominazione sia infelice: egli con ciò non intende dire infatti che si possa distinguere quale tipo di sensazione seguirà quella

attuale. Come anzi afferma egli stesso, «la sensazione è propriamente ciò che non può mai essere anticipato» (CRP, A 167 / B 209). Un termine migliore di «anticipazione» potrebbe qui essere «proiezione».

Realismo vs. idealismo.

Nei prossimi capitoli esploreremo assai più nel dettaglio altre categorie e altri principi che Kant deduce nel corso della sua analitica trascendentale. Per quanto riguarda la teoria della conoscenza, la questione sollevata dalla sua brillante presentazione degli elementi *a priori* della nostra esperienza è la seguente: se una parte così grande di ciò che percepiamo è un prodotto della nostra mente, possiamo allora avere una qualche conoscenza autentica del mondo reale ed extra-mentale? Chi legge la prima *Critica* comincia invero a preoccuparsi di ciò ben prima di giungere all'analitica trascendentale: ovvero quando, alla fine dell'estetica trascendentale, gli viene detto che spazio e tempo sono empiricamente reali, ma trascendentalmente ideali. «Se togliamo il soggetto – ci dice Kant – spazio e tempo scompaiono: sono fenomeni che non possono esistere di per sé, ma solo per noi» (CRP, A 383).

Se spazio e tempo sono soggettivi in questo modo, come possono le cose essere più che mere apparenze? Di solito – spiega Kant in risposta – nell'esperienza noi distinguiamo tra ciò che vale per tutti gli esseri umani e ciò che invece appartiene unicamente alla singolarità di un punto di vista. L'arcobaleno, che si ha quando attraverso un rovescio di pioggia filtrano i raggi del sole, può dirsi mera apparenza, mentre è la pioggia a potersi considerare come cosa in sé. In questo senso possiamo ammettere che non tutto è riconducibile all'apparenza esperita dal singolo individuo. Ma una simile distinzione tra apparenza e realtà, prosegue Kant, è qualcosa di meramente empirico. Se guardiamo le cose più da vicino, ci rendiamo conto che «non solo queste gocce saranno semplici fenomeni, ma anche la loro forma rotonda, e persino lo spazio in cui esse cadono non saranno nulla in se stessi, ma semplici modificazioni o fondamenti della nostra intuizione sensibile, mentre l'oggetto trascendentale rimarrà ignoto» (CRP, A 46 / B 63).

Passi come questo danno l'impressione che Kant sia in fondo un idealista, il quale crede che non ci sia niente di reale a eccezione delle idee nella nostra mente. In realtà, egli è invece ansioso di prendere le distanze dagli idealisti che lo avevano preceduto, siano essi «idealisti problematici» come Descartes (per il quale «Io esisto» è l'unica asserzione empirica indubitabile), oppure «idealisti dogmatici» come Berkeley (secondo cui il mondo esterno è un'illusione). Kant attacca l'idea che accomuna entrambe le versioni dell'idealismo, ossia che il

mondo interno è conosciuto meglio del mondo esterno, e che le sostanze esterne sono inferite (correttamente o scorrettamente) dalle esperienze interne.

Di fatto, sostiene, la nostra esperienza interna è possibile solo presupponendo l'esperienza esterna. Ho consapevolezza di stati mentali mutevoli; in questo modo sono conscio della mia esistenza nel tempo, vale a dire di me in quanto soggetto di esperienza, prima in un istante e poi in un altro. Ma la percezione del mutamento implica la percezione di qualcosa di permanente: perché vi sia mutamento, inteso in opposizione alla mera successione, ci dev'essere alcunché che prima è una cosa, e poi un'altra. Ma questa cosa che permane non sono io stesso: il soggetto che unifica le mie esperienze non è un oggetto di esperienza. Così, solo se ho un'esperienza esterna mi è possibile formulare giudizi sul passato – perfino sulla mia stessa esperienza interna passata (CRP, B 275-76).

I filosofi, afferma Kant, distinguono i fenomeni (le apparenze) dai noumeni (gli oggetti del pensiero). Così facendo, essi dividono il mondo in due: un mondo dei sensi e un mondo dell'intelletto. Ma come l'analitica trascendentale ha mostrato, non può darsi un mondo di mere apparenze, ovvero di semplici dati dei sensi che non ricadono sotto qualche categoria o non istanziano regola alcuna. Non possono darsi nemmeno dei puri noumeni, intesi in senso positivo – vale a dire quali oggetti di intuizione intellettuale indipendenti dalla coscienza sensibile. Se vogliamo parlare di apparenze *tout court*, dobbiamo comunque tenere a mente che esse sono apparenze di *qualcosa*: un qualcosa che Kant chiama «oggetto trascendentale». Non si tratta tuttavia che di un X inconoscibile, «di cui non sappiamo né possiamo sapere in generale (secondo l'attuale disposizione del nostro intelletto)» (CRP, A 250). Su di esso non possiamo dire alcunché: per poterne parlare dovremmo infatti ricondurlo sotto una categoria, mentre le categorie sono applicabili soltanto all'intuizione sensibile. Il concetto di noumeno si può così comprendere soltanto in senso negativo, come un concetto restrittivo, la cui funzione è di fissare i limiti della sensibilità (CRP, A 255-56 / B 307-10). Esso risulta però fondamentale affinché Kant possa affermare di essere un idealista trascendentale, e allo stesso tempo un realista a livello empirico – non già, dunque, un idealista come Berkeley.

Kant fece grandi sforzi per distinguere la propria posizione da quella di altri filosofi della prima età moderna. Può risultare istruttivo, dunque, confrontare le sue idee con quelle di un filosofo precedente, cui egli somiglia assai più che a Berkeley o a Descartes: san Tommaso d'Aquino. Kant e Tommaso convengono sul fatto che la conoscenza è possibile solo attraverso la cooperazione tra i sensi e l'intelletto. Secondo Tommaso, non solo per acquisire i concetti ma anche per

impiegarli, l'intelletto deve operare su quelli che l'Aquinate chiama *phantasmata*, i «fantasmi», che corrispondono al «molteplice sensibile» – cioè quanto ci viene fornito dai sensi interni ed esterni. Per Tommaso, così come per Kant, i concetti senza esperienza sono vuoti, e i *phantasmata* senza concetti sono inintelligibili.

Potremmo ancora domandarci se, in ultima analisi, Tommaso e Kant non siano idealisti: non credono forse che noi non conosciamo o comprendiamo mai il mondo reale, bensì solo le idee della mente? Nel caso di Tommaso è più semplice dare una risposta diretta. Per lui le idee erano universali, e gli universali in quanto tali erano creazioni della mente; nel mondo reale non c'erano cose come gli universali. Ciò però non significa che egli fosse un idealista nel senso appena definito. I concetti universali non erano gli oggetti della conoscenza intellettuale: si trattava invece di strumenti con cui l'intelletto acquisiva conoscenza della natura della sostanza materiale presente nel mondo che ci circonda. Ogni pensare, quindi, faceva uso delle idee, ma non tutto il pensiero aveva per suo oggetto le idee. Gli oggetti naturali avevano una realtà propria, conoscibile in maniera parziale e frammentaria attraverso l'esperienza – sebbene le essenze di gran parte del mondo naturale ci rimanessero ignote⁸.

Per parte sua, Kant può distinguere la propria posizione da quella di Berkeley solo affermando che esiste un noumeno, ossia una cosa in sé che soggiace alle apparenze fenomeniche, alla quale non abbiamo accesso né attraverso i sensi, né attraverso l'intelletto, e che non può essere descritta – a pena di proferire un nonsenso. Kant sosteneva con toni enfatici che è falso affermare che non vi sia altro all'infuori delle apparenze fenomeniche; a molti dei suoi lettori dovette però sembrare che un qualcosa di cui non si può dire nulla non ha altra funzione che quella, appunto, d'un nulla.

La teoria della conoscenza nell'idealismo.

Prima ancora che Kant morisse, il suo sistema fu sottoposto a una critica radicale. Fichte sosteneva che la *Critica della ragion pura* contenesse una profonda incoerenza. Come poteva essere contemporaneamente vero che la nostra esperienza fosse causata dalle cose in sé, e che il concetto di causa potesse tuttavia essere applicato solo all'interno della sfera dei fenomeni? Per evitare tale contraddizione, affermò Fichte, bisognava abbandonare l'idea di una causa dei fenomeni indipendente dalla mente e inconoscibile, accettando invece senza riserve la posizione idealista, secondo cui il mondo dell'esperienza è creazione di un soggetto pensante.

Furono però in pochi a farsi convincere da Fichte della possibilità di derivare l'universo dalla soggettività dell'ego individuale⁹, e così

all'idealismo tedesco venne data una forma piú plausibile e influente da Hegel. Anch'egli era d'accordo con l'opportunità di eliminare la cosa in sé, ma considerava l'attività creatrice della mente come qualcosa di attivo su scala cosmica, e non a livello della coscienza individuale.

Malgrado ciò la *Fenomenologia dello spirito*, ancorché metafisica nel suo intento di fondo, contiene alcune acute riflessioni sulla natura della conoscenza e della percezione ordinaria. Nello stile che gli è peculiare, Hegel considera le facoltà cognitive umane in modo tripartito, secondo una gerarchia ascendente di coscienza, autocoscienza e ragione. La coscienza a sua volta passa attraverso tre fasi: prima c'è la certezza sensibile (*die sinnliche Gewissheit*), poi la percezione (*Wahrnehmung*), e infine l'intelletto (*Verstand*).

La certezza sensibile immediata, ossia la ricezione di grezzi dati sensoriali, è parsa a molti filosofi prima e dopo Hegel la forma piú ricca e piú salda di conoscenza. Hegel mostra invece che essa in effetti costituisce il livello della coscienza piú esile e vuoto. Quando cerchiamo di esprimere quello che abbiamo in mente, una volta che questo sia spogliato dalle categorie dell'intelletto, veniamo ridotti a un silenzio impotente. Non riusciamo neppure a cogliere il nostro dato dei sensi, intendendolo come un «questo, qui, ora»; tutte queste espressioni indessicali sono in realtà degli universali, che è possibile usare in molteplici occasioni per indicare esperienze, tempi e luoghi di tutto differenti tra loro (*FdS*, 69-79).

È al livello della percezione (*FdS*, 81-93) che la coscienza può per la prima volta affermare di essere in qualche modo conoscenza. A questo grado, gli oggetti sensibili vengono visti come cose che posseggono delle proprietà. Ma anche questa è una forma illusoria di conoscenza. Hegel procede, in stile kantiano, a mostrare che se vogliamo riconciliare la molteplicità dell'esperienza sensibile con l'unità delle varie proprietà in una sostanza, dobbiamo elevarci al livello dell'intelletto (*FdS*, 95-120), il quale fa appello a categorie scientifiche e non derivate dalla sensibilità per conferire ordine ai fenomeni sensibili. Ricorriamo così alla nozione di forza e costruiamo leggi naturali per regolamentare le sue operazioni. Ma la riflessione ci mostra che tali leggi sono una creazione dell'intelletto stesso, e non costituiscono invece un sistema oggettivo collocato al di sopra dei fenomeni. La coscienza deve così tornare su se stessa e divenire autocoscienza¹⁰.

Coscienza e autocoscienza cedono a loro volta il passo alla piú alta facoltà della ragione. Essa comprende sia la realtà naturale, che è l'oggetto della coscienza, sia la mente, che è l'oggetto dell'autocoscienza, come manifestazioni di un unico spirito infinito. A questo punto la teoria della conoscenza si trasforma in metafisica. Il

compito della ragione non è più osservare o conoscere il mondo, bensì crearlo e modellarlo. Ciò perché la ragione è essa stessa un episodio nella vita dello spirito che tutto abbraccia entro di sé.

Nel periodo che abbiamo appena preso in considerazione, la teoria della conoscenza costituiva la disciplina al centro dell'attenzione dei filosofi: «Che cosa possiamo conoscere, e come possiamo conoscerlo?» era divenuta, all'epoca, la domanda filosofica fondamentale. Anzi, le maggiori scuole filosofiche – «empirismo» e «razionalismo» – hanno nomi che le definiscono appunto in termini di teoria della conoscenza. Ciò costituisce una differenza importante, che separa la prima età moderna sia dall'epoca antica e medievale, sia dall'età post-hegeliana. Nella tradizione hegeliana la teoria della conoscenza si sarebbe fusa con la metafisica; in un'altra tradizione, che nel corso del xx secolo sarebbe divenuta predominante in molte parti del mondo, lo studio della logica e del linguaggio avrebbe invece sopravanzato la teoria della conoscenza nel ruolo di disciplina filosofica principale. Tutto ciò, tuttavia, lo vedremo nel prossimo volume, l'ultimo della serie.

¹ Vedi vol. I, pp. 193-95 [N.d.T.].

² T. Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, a cura di L. Canali, Rizzoli, Milano 1994, pp. 365-67. Vedi vol. I, pp. 183-84.

³ Si veda *infra*, **cap. VII**.

⁴ Vedi vol. I, pp. 266-67 [N.d.T.].

⁵ L'Autore allude al titolo di una celebre filastrocca inglese, *Three Blind Mice* [N.d.T.].

⁶ Vedi *infra*, **cap. VII**.

⁷ Su percezione e appercezione vedi *infra*, **cap. VII**, il paragrafo intitolato *La monadologia di Leibniz*.

⁸ Vedi vol. II, pp. 255-58.

⁹ Nella *Dottrina della scienza* del 1794 Fichte chiamava «Io puro» questa soggettività assoluta, in contrapposizione alla nozione trascendentale di «Io penso» elaborata da Kant nella *Critica della ragion pura* (B 131-32) [N.d.T.].

¹⁰ Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, nella *Fenomenologia* hegeliana, avviene peraltro attraverso il riconoscimento e il conflitto reciproco di *due* autocoscienze – come si vedrà brevemente più avanti (**cap. VIII**, pp. 287-89). Qui il soggettivismo assoluto di una filosofia della coscienza e della mente individuale, incentrata sull'io singolare, si apre alla dimensione plurale dello spirito: «Io che è Noi, e Noi che è Io» (*FdS*, 127) [N.d.T.].

Capitolo quinto

La fisica

La filosofia naturale.

Il periodo compreso tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo fu di grande importanza per la filosofia del mondo naturale. Quella che fino ad allora era stata una singola disciplina, la «filosofia naturale», si venne gradualmente scindendo in due differenti ambiti di ricerca: la filosofia della scienza della natura da una parte, e la scienza fisica dall'altra. Le due discipline hanno un comune oggetto d'indagine, ma hanno scopi diversi e operano in maniera differente. La filosofia della natura cerca di comprendere i concetti che adoperiamo per descrivere e spiegare i fenomeni naturali: nozioni come «spazio», «tempo», «moto» e «cambiamento». La fisica, in quanto scienza, cerca invece di stabilire e di spiegare i fenomeni stessi, non già attraverso il ragionamento *a priori* o l'analisi concettuale, bensì tramite l'osservazione, l'esperimento e l'ipotesi. Le due discipline non sono in competizione, anzi hanno bisogno l'una dell'altra; è però di primaria importanza tenere presente la differenza tra i loro obiettivi e i loro metodi.

La separazione fra di esse si consumò in questa fase della prima età moderna, nel corso della battaglia che si combatté intorno all'autorità della filosofia naturale di Aristotele – la quale, per parte sua, conteneva elementi di entrambe le future discipline, intrecciati senza distinzioni. Tale filosofia rimase predominante per tutto il periodo, sia nelle università cattoliche sia in quelle protestanti; e la sua influenza agì indubbiamente da freno per lo sviluppo di scienze come la meccanica e l'astronomia. Esse ricevettero un nuovo slancio solo nella misura in cui si liberarono del giogo aristotelico, e ciò avvenne soprattutto grazie a tre filosofi, i quali attaccarono il sistema di Aristotele dall'esterno del *mainstream* accademico: Galileo, Bacone e Descartes. L'emancipazione della fisica, purtroppo, andò di pari passo con un impoverimento della filosofia. Anche se la fisica di Aristotele da un punto di vista scientifico si era dimostrata in larghissima parte sbagliata, il quadro concettuale elaborato dallo Stagirita conservava molto del suo valore. In troppi casi invece, in un colpo solo, assieme alla parte cattiva ci si sbarazzò anche di quella buona.

Per molto tempo gli storici hanno tacciato l'*establishment* che perseguì Galileo di essere retrogrado, protezionista e oscurantista. I professori di formazione scolastica in particolare sono stati accusati d'aver preferito la speculazione *a priori* all'osservazione e

all'esperimento. Essi non solo furono riluttanti a condurre in prima persona delle ricerche – recita l'accusa –, ma non furono nemmeno disposti a prendere in considerazione le ricerche altrui. Rifiutarono l'osservazione persino quando venne loro offerta la possibilità di compierla, come accadde quando un professore padovano si rifiutò di guardare attraverso il telescopio di Galileo.

L'accusa è fondamentalmente corretta, seppur esagerata. Tra gli stessi gesuiti avversari di Galileo vi erano astronomi rispettabili. Più importante è però ricordare che il pregiudizio anti-empirista degli aristotelici di epoca tarda non era stato un tratto tipico dello stesso Aristotele. In un famoso passo lo Stagirita aveva anzi affermato il primato del fatto sulla speculazione: «Si dovrà dare più credito all'osservazione che ai discorsi, e credere a questi ultimi solo qualora indichino cose che si accordano coi fatti» (3. 10. 760b28-31)¹. Tale affermazione, tuttavia, veniva spesso citata proprio dai critici di Galileo: l'eliocentrismo era soltanto una teoria, mentre il moto del sole era qualcosa che potevamo vedere con i nostri stessi occhi.

Le opere di Aristotele sono colme di osservazioni accurate e originali, e il fatto che la sua fisica si sia rivelata sbagliata dopo un arco di tempo di diciotto secoli non è per lui un disonore. È anzi paradossale che uno dei maggiori scienziati dell'antichità abbia finito per costituire, nella prima età moderna, il più grande ostacolo al progresso scientifico. La spiegazione tuttavia è semplice. Quando le opere di Aristotele furono riscoperte nell'Occidente latino, entrarono in circolazione in una società che basava la propria cultura prevalentemente sulla tradizione testuale. Il cristianesimo, al pari dell'ebraismo e dell'islam, era una «religione del libro». L'autorità suprema risiedeva nella Bibbia: la funzione della Chiesa era preservare, annunciare e interpretare i messaggi contenuti in quel libro, nonché promuovere gli ideali e le pratiche che esso presentava. Una volta ammessi all'interno del mondo accademico dell'Occidente latino, i testi di Aristotele non vennero dunque letti come stimoli per un'ulteriore ricerca; furono invece trattati con la riverenza che veniva tributata ai testi sacri. Le genuine divergenze che opponevano Galileo ad Aristotele poterono così suscitare uno scandalo pari alle presunte divergenze che opponevano lo scienziato pisano alla Bibbia.

Il metodo scientifico, per com'è stato comunemente inteso negli ultimi secoli, consta di quattro fasi principali. Per prima cosa si intraprende un'osservazione sistematica dei fenomeni da spiegare. In secondo luogo, si propone una teoria in grado di fornire una spiegazione di tali fenomeni. Terzo, si ricava da questa teoria una predizione d'un qualche fenomeno diverso da quelli già osservati. Quarto, si verifica empiricamente la predizione: qualora essa si riveli falsa, la teoria va rifiutata; se invece si avvera, la teoria ne riceve in

tale misura una provvisoria conferma, e va sottoposta a ulteriori verifiche. In ognuna di queste fasi la matematica svolge un ruolo cruciale: nella misurazione accurata dei fenomeni da spiegare e del risultato della verifica sperimentale, nella formulazione delle ipotesi appropriate, nonché nella derivazione delle conseguenze previste.

Durante il periodo che stiamo esaminando, quattro filosofi contribuirono con i loro scritti a fissare i caratteri della visione destinata infine a venire condivisa: Aristotele, Galileo, Bacone e Descartes. Ciascuno tuttavia è reo di non aver colto un qualche elemento che invece era necessario per la sintesi; per la maggioranza di loro, una delle carenze principali consisté nel fraintendere il rapporto tra la scienza e la matematica.

Aristotele, pur essendo nella pratica un mirabile ricercatore empirico, nei suoi *Secondi analitici* aveva esposto un modello irrealistico di scienza, basato sulla geometria, che ai suoi giorni costituiva la branca piú avanzata della matematica. In quell'opera riteneva che fosse possibile esporre una scienza compiuta in forma di sistema assiomatico *a priori*, come quello che piú tardi sarebbe stato sviluppato da Euclide. Descartes, illustre matematico, credeva per parte sua che la scienza dovesse imitare la matematica non già adottando i suoi metodi di calcolo e di raziocinio, bensí mettendosi alla ricerca di verità dotate di un richiamo intuitivo immediato, come quello posseduto dalle proposizioni dell'aritmetica elementare e della geometria di base.

Bacone, se da una parte si dedicò piú accuratamente di tutti gli altri alla descrizione delle procedure di raccolta sistematica dei dati empirici e di formulazione di ipotesi appropriate, dall'altra riconobbe solo in scarsa misura l'importanza della matematica in queste due operazioni. Reputava la matematica una mera appendice della scienza, e si lamentava della «suscettibilità e dell'orgoglio dei matematici, che vorrebbero che la loro scienza quasi dominasse sulla fisica» (BO II, 192).

Del nostro quartetto, solo Galileo si rese pienamente conto del ruolo essenziale svolto dalla matematica. Il libro dell'universo, disse in un celebre passo, «è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola» (Sagg., 6). Il suo punto piú debole era invece esattamente quello su cui insistevano i suoi avversari aristotelici: egli non riuscì a comprendere appieno che il successo di una predizione si limita semplicemente a confermare un'ipotesi, ma non la prova con certezza. I filosofi della scienza del xx secolo, come Pierre Duhem e Karl Popper, non si sono lasciati sfuggire questa circostanza, e sono giunti a dichiarare che il vero vincitore del dibattito sull'eliocentrismo era stato Bellarmino. Forse, però, anche

loro sono stati un po' troppo generosi nell'attribuire al cardinale una piena comprensione del metodo ipotetico-deduttivo.

La fisica cartesiana.

Descartes, come Galileo e diversamente da Bacone, pensava che la matematica fosse la chiave per la fisica. Ma la sua comprensione dell'uso della matematica nella costruzione e nella verifica degli esperimenti non era pari a quella di Galileo. Nei *Principi di filosofia* scriveva:

confesso francamente qui che non conosco altra materia delle cose corporee che quella che può essere divisa, figurata o mossa in ogni sorta di modi, cioè quella che i geometri chiamano la quantità, e che prendono per oggetto delle loro dimostrazioni: e che non considero in questa materia che le sue divisioni, le sue figure e i suoi movimenti; e infine che, riguardo a questi, io non voglio nulla ricevere per vero, se non quello che ne sarà dedotto con tanta evidenza, da potere tener luogo d'una dimostrazione matematica. E poiché può rendersi ragione, in questo modo, di tutti i fenomeni della natura, come potrà giudicarsi da quel che segue, io non credo che si debbano ammettere altri principi nella fisica, e nemmeno che si abbia ragione di desiderarne altri diversi da quelli che sono qui spiegati (*OFD* III, 112).

Il sistema fisico di Descartes è meccanicistico; esso presuppone cioè che tutti i fenomeni naturali siano spiegabili in base al movimento della materia geometricamente intesa. Non si tratta soltanto di vedere tutto ciò che sta fuori dalla mente come un mero meccanismo d'orologio. Anche la forma più semplice di orologio infatti, spiegata in maniera naturale, non può dirsi a rigore un sistema meccanicistico; essa implica la nozione di *pesantezza*, e per Descartes il peso, essendo distinto dal movimento o dall'estensione, è soltanto una delle molte proprietà soggettive o secondarie di cui anzi fare a meno:

Riconobbi [...] che i colori, gli odori, i sapori e altre cose simili non erano altro che sensazioni, che non hanno nessuna esistenza fuori dal mio pensiero, e che non sono meno differenti dai corpi, di quanto il dolore differisca dalla figura o dal movimento della freccia che lo cagiona; e infine, che la pesantezza, la durezza, la facoltà di riscaldare, d'attrarre, di purgare, e tutte le altre qualità che osserviamo nei corpi, consistono solamente nel moto o nella sua privazione e nella configurazione e disposizione delle parti (*OFD* II, 406).

Per dimostrare che l'estensione costituisce l'essenza della materia, Descartes afferma che un corpo, senza cessare di essere un corpo, può perdere tutte le sue proprietà, eccetto l'estensione stessa. Prendiamo la nostra idea di una pietra. La durezza non le è essenziale: la si può

macinare fino a ridurla a una polvere finissima. Il colore non è essenziale: alcune pietre sono trasparenti. Neppure il peso è essenziale a un corpo: il fuoco è corporeo, ma leggero. Una pietra può inoltre mutare divenendo da calda fredda, e rimanendo pur sempre una pietra. Dunque «se esaminiamo qualunque corpo, noi possiamo pensare che esso non ha in sé nessuna di queste qualità, e tuttavia noi conosciamo chiaramente e distintamente ch'esso ha tutto quello che lo fa corpo, purché abbia estensione in lunghezza, larghezza e profondità» (*OFD* III, 69).

Pur convenendo che il colore o il calore non sono proprietà essenziali a un corpo, uno potrebbe affermare che si tratta comunque di proprietà autentiche e oggettive. Tale era la posizione dei predecessori scolastici di Descartes, i quali stimavano che queste cose fossero «accidenti reali» delle sostanze: «reali» in quanto erano oggettivi, e «accidenti» in quanto non erano essenziali. Descartes avanza però vari argomenti contro questa posizione.

In primo luogo sottolinea che tali proprietà vengono percepite solamente da un unico senso, a differenza della figura e del movimento, i quali vengono percepiti da più sensi – per dirla nel gergo aristotelico, il calore e il colore sono «sensibili propri», non «sensibili comuni». L'argomento appare però debole. È vero che per essere oggettivi i giudizi debbono essere valutabili e correggibili, ed è vero anche che il giudizio di un singolo senso non può venir corretto dall'intervento di alcuno degli altri sensi. Ma ognuno può correggere i giudizi dei propri sensi attraverso un'indagine ulteriore e più attenta condotta con lo stesso senso, oppure cooperando con altri osservatori che si servono della medesima facoltà.

L'argomento principale di Descartes a favore del carattere soggettivo dei sensibili propri procede in negativo: la nozione scolastica di «accidente reale» è incoerente. Se qualcosa è reale, dev'essere una sostanza; se è un accidente, non può essere una sostanza. Qualora ci fossero, per assurdo, cose come gli accidenti reali, essi dovrebbero essere creati appositamente da Dio di istante in istante (*LD*, 1601; *OFD* II, 407).

Forse alcuni scolastici contemporanei di Descartes erano vulnerabili a questo argomento. Ma secoli prima Tommaso d'Aquino aveva messo in chiaro che l'idea secondo cui le forme accidentali debbono essere sostanze si basava su un fraintendimento linguistico:

È accaduto a molti di sbagliare in merito alle forme, perché essi trattano di esse come si tratta delle sostanze. E ciò pare sia successo per il fatto che le forme, in conformità alle sostanze, vengono indicate in astratto, come la bianchezza o la virtù o qualcosa del genere: perciò alcuni, seguendo il modo di dire, parlano di esse come se fossero sostanze. Di qui è derivato l'errore sia di quanti hanno sostenuto che le

forme sono nascoste, sia di quelli che hanno sostenuto che le forme esistono per creazione (QDV 11).

Descartes non riteneva necessari gli accidenti e le forme della teoria scolastica, poiché credeva di essere in grado di spiegare tutta la natura esclusivamente in termini di movimento ed estensione. Dal momento che la materia e l'estensione sono identiche, sosteneva, non ci può essere uno spazio vuoto (né un vuoto fisico); l'unico movimento possibile per i corpi è in ultima istanza circolare, con A che spinge B fuori dal suo posto, B che spinge C, e così via, finché Z non si sposta nel posto lasciato libero da A. In principio Dio creò la materia, e con essa il moto e la quiete: Egli mantiene costante la quantità totale di moto nell'universo, ma ne varia la distribuzione in maniera conforme alle leggi di natura. Descartes sostiene di dedurre tali leggi *a priori*, dall'immutabilità di Dio. La prima dice che ogni corpo, se non è affetto da cause estranee, si mantiene nello stesso stato di moto o di quiete in cui si trova; la seconda afferma che il moto semplice o elementare procede sempre in linea retta. Sulla base di queste leggi Descartes costruì il suo elaborato sistema dei *vortices*, ossia vortici di particelle materiali che cambiano dimensione e velocità. Questo sistema, sosteneva Descartes, era sufficiente a spiegare tutti i fenomeni del mondo naturale (OFD III, 70-81; 131-41).

Per un certo periodo il sistema cartesiano godette di una certa fama, ancorché limitata; ma nell'arco di un secolo venne totalmente soppiantato. In effetti esso presentava al proprio interno delle incoerenze, e ci sono molti modi per mostrarlo. L'inerzia costituisce l'esempio più semplice. Secondo la prima legge cartesiana ogni cosa tende per quanto le è possibile a rimanere nello stato di moto o di quiete in cui si trova. Ma se la tendenza a rimanere in movimento, propria di un corpo che si muove, non è una proprietà reale del corpo stesso, allora essa non è in grado di spiegare effetti fisici. Se invece si tratta d'una proprietà reale del corpo, allora non è vero che i corpi non hanno nessuna proprietà eccetto il movimento e le proprietà geometriche. La tendenza a muoversi e il movimento effettivo infatti non possono essere la stessa cosa; la prima può esserci senza che si dia il secondo. Qui il disprezzo di Descartes per le categorie aristoteliche di potenza e atto ha finito per rendergli un cattivo servizio.

Le osservazioni sperimentali misero già in luce le debolezze del sistema di Descartes mentre questi era ancora in vita. Nella sua visione del corpo umano egli incluse la circolazione del sangue, da poco scoperta da William Harvey, ma cercò di spiegarla in modo puramente meccanicistico, in termini di rarefazione ed espansione. Ciò lo portò ad avanzare una spiegazione del movimento del cuore che era in totale conflitto con i risultati di Harvey, poiché, a differenza di quest'ultimo, Descartes credeva che fosse l'espansione del cuore, e

non già la sua contrazione, a essere responsabile della spinta propulsiva del sangue.

Ancora: poiché identificava la materia con l'estensione, Descartes negava, come s'è visto, la possibilità del vuoto. Se Dio avesse tolto la materia contenuta dentro un vaso, senza permettere che questa venisse sostituita, allora i lati del vaso, affermava Descartes, si sarebbero toccati l'un l'altro (*OFD* III, 79). Sempre a causa del suo rifiuto del vuoto, era contrario anche all'ipotesi atomista. La materia, essendo identica all'estensione, doveva essere infinitamente divisibile, e non c'era qualcosa come un vuoto in cui gli atomi si potessero muovere. Descartes avrebbe pertanto cercato di giustificare in modo alternativo le prove a favore dell'esistenza del vuoto, fornite con l'invenzione del barometro, nel 1643, da parte di Evangelista Torricelli.

L'atomismo di Gassendi.

Quando Descartes pubblicò i *Principi*, l'atomismo era stato riportato in auge da Pierre Gassendi (1592-1655), sul modello delle antiche teorie di Democrito e di Epicuro, le cui idee erano da poco divenute familiari al mondo erudito grazie alla scoperta e all'ampia diffusione del grande poema epicureo di Lucrezio, il *De rerum natura*². Prete cattolico, titolare sia di una cattedra di matematica all'università, sia del decanato d'una cattedrale, Gassendi cercò di mostrare che la filosofia del pagano Epicuro non era più difficile da riconciliare col cristianesimo di quanto lo fosse quella del pagano Aristotele. Entrambi i filosofi, nel loro paganesimo, avevano sbagliato nell'insegnare che il mondo era eterno e increato; ma da un punto di vista filosofico era comunque preferibile spiegare i fenomeni fisici nei termini del movimento di atomi, piuttosto che in quelli di forme sostanziali e accidenti reali. Nel primo dei suoi trattati Gassendi attaccò Aristotele; e in una serie di opere composte tra il 1647 e il 1655, anno della sua morte, difese non solo l'atomismo, ma anche l'etica e la persona di Epicuro.

I corpi naturali, diceva Gassendi sulla scorta appunto di Epicuro, sono aggregati di piccole unità di materia. Queste unità sono atomi, vale a dire sono indivisibili. Gli atomi posseggono dimensione, forma, peso e solidità o impenetrabilità. Secondo Gassendi essi possiedono anche il movimento, in quanto sottoposti all'influenza costante del primo motore divino: si muovono in linea retta, a meno che non collidano con altri atomi, oppure non vengano incorporati in un'unità più grande (che egli chiamò «molecola»). Tutti i corpi, di qualunque dimensione, risultano composti da molecole di atomi, e i movimenti degli atomi sono l'origine e la causa di tutti i moti in natura.

Le obiezioni filosofiche all'atomismo si basavano su una confusione tra fisica e metafisica, argomentava Gassendi. È legittimo sostenere che, in teoria, ogni grandezza sia ulteriormente divisibile – data una linea, non importa quanto corta, è sempre sensato parlare di una linea lunga la metà di essa –, affermando però al contempo che vi sono alcuni corpi fisici che non vi è potere in grado di dividere, eccetto l'onnipotenza di Dio. La distinzione tra i due tipi di divisibilità va scartata solo se si accetta l'identificazione cartesiana della materia con l'estensione. Gassendi però la rifiutava, ed era disposto a utilizzare il termine aristotelico «materia prima» per descrivere i costituenti ultimi dei suoi atomi.

Contro Aristotele e Descartes, ma ancora sulla scorta di Epicuro, Gassendi sosteneva che nessun movimento, né di atomi né di corpi composti, sarebbe stato possibile qualora non ci fosse stato un vuoto o *vacuum* attraverso cui questi si potessero muovere. Quando l'aria viene compressa, ad esempio, gli atomi d'aria si muovono negli spazi vuoti che fino a quel momento li separavano. Gassendi credeva peraltro che lo spazio vuoto ci sarebbe anche se non esistessero corpi; esso esisteva infatti prima della creazione, così come pure il tempo:

Anche se non vi fossero corpi, resterebbero comunque un luogo fisso e un tempo che scorre; quindi tempo e luogo non sembrano dipendere dai corpi, né essere accidenti dei corpi [...] Luogo e tempo si debbono considerare cose reali o entità attuali, dacché – sebbene non siano quel tipo di cose che vengono chiamate sostanza e accidente, per come queste vengono comunemente considerate – essi esistono in atto e non dipendono dalla mente come una chimera; infatti, che la mente li pensi o meno, il luogo rimane fermo, e il tempo scorre in avanti (*SPh*, 182-83).

Lo spazio, secondo Gassendi, è immenso e immobile; le regioni spaziali sono incorporee – non nel senso di spirituali, bensì nel senso che sono penetrabili in una maniera in cui non lo sono i corpi solidi.

Newton.

I pensatori successivi sarebbero stati più spesso concordi con Gassendi che con Descartes, circa la natura della materia e la possibilità del vuoto. Verso la metà del XVII secolo, comunque, il sistema di Gassendi non rappresentava un serio concorrente per le teorie cartesiane. Il colpo di grazia alla fisica di Descartes venne inferto dalla pubblicazione dei *Principia mathematica* di Sir Isaac Newton, nel 1687. Newton stabilì la legge della gravitazione universale, mostrando che i corpi si attraggono l'un l'altro con una forza direttamente proporzionale alle loro masse, e inversamente proporzionale al quadrato della distanza che li separa. La forza di

gravità era qualcosa che eccedeva di parecchio il mero movimento della materia estesa – che era tutto quel che la fisica cartesiana permetteva. Descartes aveva preso in considerazione la nozione di attrazione tra corpi, ma l’aveva rifiutata, in quanto troppo simile alle cause finali aristoteliche, e in quanto implicava l’attribuzione di una coscienza a masse inerti.

Newton si domanda allora: che cos’è che tiene compatte tra loro le parti dei corpi omogenei e duri? Descartes ci dice che si tratta della semplice mancanza di movimento; Gassendi parla di atomi dotati di uncini e occhielli. La prima risposta non spiega niente; la seconda rimanda semplicemente la questione. «Io invece – diceva Newton – dalla coesione dei corpi desumerei che le loro particelle si attraggono l’un l’altra per effetto di una certa forza, che è straordinariamente forte nel contatto immediato» (*Ott.*, 592-93). Era questo stesso potere di attrazione, quando esso agiva sui corpi che non si trovano in contatto immediato, a costituire la forza di gravità. Si era allora in presenza di un caso di azione a distanza? In un primo momento Newton lo negò, ma all’epoca in cui pubblicò l’*Ottica* (1706) parve disposto ad accettare che la gravità, il magnetismo e l’elettricità fossero in effetti forze o potenze mediante cui le particelle dei corpi potevano agire a distanza. Sembra peraltro che egli rimanesse agnostico riguardo alla possibilità di spiegare le leggi che aveva scoperto senza ricorrere in ultima analisi all’azione attraverso il vuoto – postulando, ad esempio, una qualche entità intermedia come l’etere³.

La fisica newtoniana ruppe in maniera recisa con il meccanicismo di Descartes, poiché ammetteva l’esistenza in natura di forze che, per quanto se ne sapeva, avrebbero potuto non essere spiegabili in termini di materia e movimento. Inoltre, avendo ricondotto sotto un’unica legge il moto dei corpi in caduta sulla terra, il moto della luna intorno al globo terrestre, e il moto dei pianeti attorno al sole, Newton mise per sempre a tacere l’idea aristotelica secondo cui i corpi terrestri e quelli celesti erano completamente differenti gli uni dagli altri. La sua fisica era del tutto diversa da quella dei sistemi concorrenti che andò a sostituire: tanto che, nel corso dei due secoli successivi, quella newtoniana sarebbe stata semplicemente *la* fisica.

Il labirinto del continuo.

Il processo di separazione della fisica dalla filosofia della natura, avviato da Galileo, si era ora interamente compiuto. Newton lasciò comunque ai filosofi un problema su cui rimuginare per un secolo e anche più: la natura dello spazio. Basandosi sugli esperimenti circa il vuoto, Newton credeva che lo spazio fosse un’entità assoluta, non un

semplice insieme di relazioni tra corpi. In ciò somigliava a Gassendi, ma si spinse piú in là di quest'ultimo quando descrisse lo spazio come «il sensorio di Dio». Non è del tutto chiaro che cosa intendesse con quest'espressione; molto probabilmente non voleva attribuire a Dio degli organi, ma è indubbio che egli pensasse allo spazio come a una qualche sorta di attributo divino. Dio, scrisse, «dura sempre ed è presente ovunque, ed esistendo sempre e ovunque, fonda la durata e lo spazio» (*PM*, scolio gen.).

Nel 1715, queste idee di Newton vennero criticate da Leibniz, in una lettera indirizzata alla principessa del Galles, Carolina. Ciò condusse a una famosa corrispondenza epistolare tra Leibniz e Samuel Clarke, ammiratore di Newton. Leibniz sosteneva che lo spazio non era reale, bensí soltanto ideale: «Considero lo spazio qualcosa di puramente relativo, come il tempo: un ordine delle coesistenze, come il tempo è un ordine delle successioni. Lo spazio, infatti, evidenzia in termini di possibilità un ordine delle cose che esistono nello stesso tempo» (*SFL* III, 499). Uno spazio vuoto sarebbe un attributo senza soggetto, sosteneva Leibniz, che avanzava anche molti argomenti contro l'idea che lo spazio fosse una sostanza o un ente assoluto d'un qualunque tipo.

Clarke replicava ribadendo l'idea di Newton secondo cui spazio e tempo appartenevano a Dio:

Lo spazio non è una sostanza, ma una proprietà [...] Lo spazio è immenso, immutabile ed eterno, e cosí pure la durata. Tuttavia non ne consegue affatto che vi sia qualcosa di eterno *hors de Dieu*, fuori di Dio, perché lo spazio e la durata non sono *hors de Dieu*, ma sono causati dalla, e sono conseguenza immediata e necessaria della sua esistenza, e senza di essi, la sua eternità e ubiquità sarebbero soppresse (*SFL* III, 518-19).

Identificare lo spazio con l'immensità di Dio non è plausibile, dal momento che Dio non ha parti, mentre la nozione di spazio richiede essenzialmente che vi sia una parte di esso distinta dall'altra. Per altro verso, però, la dottrina di Leibniz non soltanto si oppone a una concezione assoluta dello spazio, ma nega allo spazio qualunque realtà. Nel sistema leibniziano infatti le sole sostanze reali sono le monadi, e queste non stanno fra loro in alcuna relazione spaziale, essendo ciascuna un mondo a sé stante. Leibniz adottò quest'idea poiché non riusciva a scorgere alcun modo coerente di ammettere la realtà del continuo. «I geometri – scriveva – mostrano che l'estensione non consiste di punti, ma i metafisici affermano che la materia deve essere costituita di unità o sostanze semplici» (*G* II, 278).

Il problema sembrava dunque porsi nel modo seguente: dacché lo spazio è infinitamente divisibile, anche i corpi che lo occupano devono esserlo. Essi debbono pertanto contenere un numero infinito di

parti. Ma quanto sono grandi queste parti? Se non hanno dimensione, come non ha dimensioni un punto, allora neppure un numero infinito di esse avrà dimensione, e dunque nessun corpo avrà un'estensione. Se, per converso, esse hanno dimensione, allora qualsiasi corpo che contenga un numero infinito di parti sarà infinitamente esteso.

Aristotele, molto tempo prima, aveva mostrato quale fosse il modo per evitare il problema: bisognava distinguere tra due sensi di divisibilità infinita. «Divisibile all'infinito», insisteva, significa «infinitamente divisibile», e non già «divisibile in parti infinite di numero». Quale che sia il numero di volte in cui una grandezza è stata suddivisa, essa può sempre venire suddivisa ulteriormente – non c'è fine alla sua divisibilità. Ma ciò non significa che il *continuum* sia fatto di un numero infinito di parti: l'infinito è sempre potenziale, mai attuale⁴. Gassendi aveva mostrato che questa infinita divisibilità metafisica non necessariamente doveva confliggere con la teoria atomistica, secondo la quale vi sono oggetti fisici che non sono divisibili da alcun potere fisico.

Il «labirinto del continuo», come lo chiamò Leibniz, è un'illusione frutto di due presupposti: il rifiuto della metafisica aristotelica e delle sue nozioni di potenza e atto, da una parte, e l'adesione all'identificazione cartesiana di materia ed estensione, dall'altra. Senza il primo, non c'è ragione di considerare contraddittoria la nozione di infinita divisibilità. Senza il secondo, non c'è ragione di credere che, se lo spazio è infinitamente divisibile, anche i corpi debbano esserlo. La materia può essere costituita da atomi anche senza che l'estensione risulti per così dire granulosa, cioè priva di uniformità.

Per tutto il XVIII secolo comunque il *continuum* continuò a essere considerato come uno dei più grandi rompicapo della filosofia. David Hume imboccò una solida via d'uscita: rifiutò semplicemente l'infinita divisibilità dello spazio e del tempo, deridendola come una delle opinioni più strane e inspiegabili, supportata soltanto da «sostituzioni scolastiche». Basava il proprio argomento contro l'infinita divisibilità sulla natura finita della mente umana:

Tutto ciò che può esser diviso *in infinitum* deve consistere di un numero infinito di parti: quindi è impossibile porre un limite al numero di queste parti senza porre, nello stesso tempo, un limite alla divisione. Non è necessaria una grande perspicacia per concludere da ciò che l'*idea* che ci formiamo di una quantità finita, per quanto sia possibile passare da questa idea, mediante appropriate distinzioni e separazioni, ad altre inferiori perfettamente semplici e indivisibili, non è perciò divisibile all'infinito. Chi nega la capacità infinita della mente deve ammettere che la divisione delle idee arriva a un termine ultimo: né c'è modo di sottrarsi all'evidenza di questa conclusione. L'immaginazione, quindi, deve poter raggiungere un *minimum*, e dare a sé un'idea, della quale non si possa concepire suddivisione, e che non possa esser diminuita senza essere

Ciò che vale per le idee, vale anche per le impressioni: «Se mettete una macchia d'inchiostro sulla carta e, tenendoci gli occhi fissi, vi ritirate a distanza finché non la perdetevi di vista, constaterete facilmente che l'immagine o impressione, nel momento prima di sparire, era perfettamente indivisibile» (*ibid.*).

Le antinomie kantiane.

Kant si occupò dei problemi del continuo in maniera innovativa. Riprese gli argomenti dei suoi predecessori (quelli favorevoli e quelli contrari tanto all'infinita estensione del tempo, quanto all'infinita divisibilità della materia), ma non si schierò su alcuno dei due fronti. L'impossibilità di risolvere il dibattito, sostenne, era la prova che parlare dell'universo come un tutto e trattare spazio e tempo come dotati di una realtà in sé era un errore. Adottò questa strategia nella parte della dialettica trascendentale della prima *Critica* che ha per titolo «Le antinomie della ragion pura».

La prima antinomia riguarda l'estensione di tempo e spazio. Lasciamo momentaneamente da parte lo spazio. Per quanto riguarda il tempo la tesi recita: «Il mondo ha un cominciamento nel tempo»; e l'antitesi: «Il mondo non ha alcun cominciamento nel tempo». Entrambe le proposizioni erano state a lungo discusse dai filosofi. Aristotele pensava che l'antitesi fosse dimostrabile, Agostino riteneva che si potesse dimostrare la tesi, mentre Tommaso pensava che nessuna delle due fosse passibile di dimostrazione. Kant suggerisce ora che si possono dimostrare entrambe: l'intento, ovviamente, non è far vedere che vi sono due verità contraddittorie, bensì mostrare che la ragione è impotente quando parla del «mondo» come di un tutto (CRP, A 426-34 / B 454-62).

L'argomento a favore della tesi è il seguente. Una serie infinita è una serie che non può mai essere completa; ed è impossibile che sia già trascorsa una serie infinita di stati temporali. Questo argomento non riesce nel suo intento, a causa dell'ambiguità contenuta nella parola «completa». È vero che ogni serie discreta dotata di due estremi non può essere infinita, ma una serie può essere chiusa a un estremo e proseguire all'infinito nell'altro. Il tempo trascorso sarebbe dunque «completo» perché ha un estremo nel presente, mentre all'indietro si estenderebbe all'infinito.

Del pari, anche l'argomento a favore dell'antitesi non è convincente. Esso procede così: se il mondo ha un inizio, allora c'è stato un tempo in cui il mondo non esisteva. Ma non c'è nulla che differenzi tra loro gli istanti di quel «tempo vuoto»; per cui diviene

impossibile rispondere alla domanda «Perché il mondo incominciò nel momento in cui incominciò?» Pur convenendo sul fatto che non è possibile datare l'inizio del mondo dall'esterno («in un tal punto di un tempo vuoto»), si potrebbe sempre sostenere che si può risalire all'inizio dall'interno («è accaduto un tot di unità di tempo prima di ora»). Agostino e Tommaso sarebbero stati d'accordo nel rifiutare la nozione di tempo vuoto: per entrambi il tempo aveva avuto inizio insieme al mondo.

La seconda antinomia non si concentra sul tempo, bensì sullo spazio – o meglio, sulla divisibilità spaziale delle sostanze. La tesi è: «Ogni sostanza composta nel mondo consiste di parti semplici». L'antitesi invece recita: «Nessuna cosa composta nel mondo consiste di parti semplici». La tesi afferma l'atomismo, l'antitesi lo nega. Ancora una volta gli argomenti che Kant presenta su ciascuno dei due fronti non sono probanti: non riescono a tenere pienamente conto della distinzione aristotelica tra l'essere divisibile in un numero infinito di parti, e l'essere infinitamente divisibile in parti.

Le antinomie sono progettate per mostrare che è generalmente inutile porre e rispondere a questioni circa il mondo inteso come una totalità. Per quanto riguarda spazio e tempo, però, Kant aveva già argomentato a favore della loro irrealtà, in una precedente sezione della prima *Critica*, ovvero l'estetica trascendentale. Lì aveva preso le mosse da una distinzione ereditata dai suoi predecessori, quella tra senso esterno e senso interno. Lo spazio, aveva affermato, è la forma del senso esterno; è la condizione soggettiva che ci permette di avere intuizione degli oggetti fuori da noi (*CRP*, A 26 / B 42). Il tempo invece è la forma del senso interno, per mezzo del quale la mente esperisce i propri stati interni, che non hanno estensione nello spazio, ma sono tutti ordinati nel tempo:

Che cosa sono dunque tempo e spazio? Sono degli enti reali? Se è vero che sono solo determinazioni, o magari rapporti delle cose, saranno tali da spettare però alle cose in sé, anche se queste ultime non fossero intuite? Oppure saranno tali da inerire soltanto alla forma dell'intuizione, e quindi alla natura soggettiva del nostro animo, al di fuori della quale questi predicati non potrebbero affatto essere attribuiti ad alcuna cosa? (*CRP*, A 23 / B 37).

Un metafisico dogmatico, ci dice Kant, sostenerrebbe che lo spazio infinito e il tempo infinito sono presupposti dall'esperienza; direbbe anche che siamo in grado di immaginarci spazio e tempo privi di oggetti, ma non oggetti privi di spazio e di tempo. Potremmo però domandare come facciamo a conoscere verità sullo spazio e sul tempo, che si basano sull'intuizione (poiché non sono analitiche), eppure sono insieme *a priori* (poiché sono necessarie e universali). Kant risponde

che la conoscenza delle verità sintetiche *a priori* sullo spazio e sul tempo è spiegabile solo se essi sono elementi formali dell'esperienza sensibile, anziché proprietà delle cose in sé.

Ciò significa forse che sono irreali? Dal punto di vista empirico, risponde Kant, essi sono reali, ma dal punto di vista trascendentale sono ideali. «Se noi eliminassimo il nostro soggetto [...] sparirebbero persino lo spazio e il tempo, giacché – in quanto fenomeni – essi non possono esistere in se stessi, ma soltanto in noi» (CRP, A 42 / B 59). Che cosa siano le cose in sé, poste al di là dei fenomeni, è invece qualcosa che non ci è dato conoscere.

Come abbiamo visto, durante il periodo affrontato da questo volume lo studio filosofico del mondo materiale attraversò due fasi. La prima fase vide la vecchia disciplina della filosofia naturale scindersi progressivamente in due parti, nel corso del XVII secolo: la scienza fisica, il cui ruolo era la ricerca empirica delle leggi naturali effettivamente vigenti, e la filosofia della fisica, il cui compito consisteva nell'analizzare i concetti presupposti da ogni indagine sulla natura. Nella seconda fase i filosofi esaminarono un'ampia gamma di possibili concezioni dello spazio e del tempo, che andavano dall'estremo realismo di Newton e Clarke fino all'idealismo soggettivo di Kant. Nel prossimo volume, l'ultimo di questa serie, non ci sarà un capitolo tematico rivolto alla filosofia della fisica. A partire dal XIX secolo la fisica è infatti divenuta una scienza empirica pienamente matura, che opera in maniera affatto indipendente dalla filosofia; oggi la storia della fisica è del tutto separata dalla storia della filosofia. Certo, la filosofia della fisica prosegue il proprio cammino, in forma di analisi delle implicazioni concettuali delle nuove teorie fisiche. Tale disciplina tuttavia può essere praticata soltanto da quanti hanno una conoscenza della fisica moderna superiore a quella che si può presupporre nei lettori di una storia della filosofia di tipo introduttivo.

¹ Vedi vol. I, p. 82.

² Vedi vol. I, pp. 101-2.

³ Vedi S. Nadler, *Doctrines of Explanation*, in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, a cura di D. Garber e M. Ayers, Cambridge University Press, New York 1998, pp. 342-46.

⁴ Vedi vol. I, pp. 196-200.

Capitolo sesto

La metafisica

La metafisica di Suárez.

Fu attraverso le *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez, direttamente o indirettamente, che la metafisica della scolastica medievale divenne nota ai filosofi della prima età moderna. Suárez conosceva bene le opere dei suoi predecessori del Medioevo; compendì le loro vedute, ne codificò le posizioni e costruì il proprio sistema attingendo alla gamma di soluzioni che essi gli mettevano a disposizione. Un riassunto delle principali idee contenute nelle *Disputationes* costituisce pertanto un buon punto di partenza per l'esame della metafisica del periodo che qui ci interessa.

Suárez muove dalla definizione aristotelica di metafisica, intesa come quella disciplina che studia l'ente in quanto ente. Proceda quindi a specificarla, presentando una classificazione dei diversi tipi di ente, tramite una serie di dicotomie. In primo luogo c'è la suddivisione tra ente infinito ed ente finito, o – come dice spesso – tra *ens a se* (ciò che ha l'essere di per sé) e *ens ab alio* (ciò che ha l'essere da qualcos'altro). Il mondo creaturale dell'ente finito viene poi suddiviso, per prima cosa, in sostanza e accidente. Le sostanze sono quelle cose che sussistono di per sé, come le stelle, i cani e i ciottoli di pietra; gli accidenti sono entità come la luminosità, la ferocia o la durezza, le quali esistono solo in quanto ineriscono a sostanze, e non hanno una storia a sé stante, indipendente da queste ultime. Volendo, si può procedere ulteriormente, suddividendo le sostanze in viventi e non viventi; le sostanze viventi a loro volta in animali e vegetali; e così via. È possibile inoltre individuare almeno nove diversi tipi di accidente, che corrispondono alle categorie aristoteliche. Queste ulteriori distinzioni ci condurranno però fuori dall'ambito della metafisica generale, la quale opera a livello della massima astrazione. Le voci cui tali distinzioni mettono capo indicano tutte quante degli enti, che la metafisica è interessata a studiare però soltanto *in quanto (qua) enti*. Per esempio, lo studio degli esseri viventi *in quanto viventi* non spetta alle discipline metafisiche, bensì a quelle fisiche – tra cui, per dire, la biologia, la zoologia o la psicologia.

Suárez inoltre aggiunge un dettaglio alla definizione di Aristotele. L'oggetto studiato dalla metafisica, a rigor di termini, non è un qualche ente originario, bensì l'ente *reale*. Tutte le cose che abbiamo menzionato nel paragrafo precedente, incluse quelle come la ferocia e la durezza, sono da considerarsi enti reali. Ma se le cose stanno così, ci

si potrebbe domandare: quali altri enti ci sono? Ci sono anche le creazioni della ragione (*entia rationis*), dice Suárez, che non hanno il proprio essere nella realtà, ma solo nella mente. La cecità, ad esempio, è un *ens rationis*: ciò non vuol dire che sia qualcosa di irreale o di fittizio; significa invece che non si tratta di una realtà positiva, come la facoltà della vista, bensì appunto di un'assenza di tale facoltà. Un'altra classe di *entia rationis* è formata da certi tipi di relazione: quando divento prozio acquisisco una nuova relazione, ma in me non si verifica alcun mutamento reale. Troviamo infine i prodotti dell'immaginazione: le chimere e gli ippogrifi. Ci sono quindi tre tipi di *entia rationis*: le negazioni, le relazioni e le finzioni. Per il metafisico, questi sono comunque temi marginali, che non ne costituiscono l'interesse principale.

Torniamo dunque al centro della questione: l'ente reale. C'è un unico concetto di ente, univoco e applicabile nello stesso senso a tutti i vari tipi di ente? Tommaso d'Aquino aveva detto di no: «ente» per lui è un termine analogico, e Dio non è un ente nel senso in cui lo sono, poniamo, le formiche. Duns Scoto invece aveva risposto di sí: «ente» poteva essere usato per Dio esattamente nello stesso modo in cui lo si usava per le creature. Suárez a tale questione avanza una risposta sottile, con la quale crede di poter stare sia con Tommaso sia con Scoto. C'è un concetto unico e astratto di ente, applicabile a tutte le cose nella stessa maniera – e fin qui ha ragione Scoto; tale concetto però non ci dice alcunché di reale o di nuovo circa gli oggetti cui viene applicato – e in tal misura ha invece ragione Tommaso. Enunciati come «Questo animale è un cane» o «Questo cane è bianco» possono essere istruttivi, dal momento che in essi il predicato ci dà un'informazione che non è già implicita nel soggetto. Ma il predicato «... è un ente» non può mai essere ampliativo del sapere nel senso suddetto: *essere un ente* non è un'attività o un attributo distinto da *essere un animale* o *essere un cane* (DM 2. 1. 9; 2. 3. 7).

Queste affermazioni di Suárez rimandano a un dibattito che aveva avuto grande eco nel Medioevo: quello intorno alla questione se nelle creature ci fosse o meno una distinzione reale tra essenza ed *esse*. Il problema non è affatto chiaro, e la sua portata dipende da due scelte. Per prima cosa è importante stabilire se con il termine «essenza» intendiamo un'essenza generica o un'essenza individuale (ad esempio, «l'umanità» in generale, oppure «l'umanità di Pietro»). In secondo luogo è importante chiarire se *esse* va inteso come sinonimo di «esistenza» o come il predicato onnicomprensivo «ente». Tra le varie opzioni, ce n'è una che permette di fornire una risposta chiara. Se intendiamo essenza in senso generico ed *esse* come esistenza, allora tra essenza ed esistenza vi è una differenza innegabile: l'essenza è ciò che risponde alla domanda «Che cosa è un X?», mentre l'esistenza è ciò

che risponde alla domanda «Ci sono degli X?» La differenza tra le due questioni è talmente enorme che parlare di «distinzione reale» sembra sbagliato solo per difetto.

In realtà Suárez nega che vi sia una distinzione reale tra essenza ed esse: la distinzione, dice, è solo mentale (*tantum ratione*). Per capire quale tra le opzioni appena delineate egli assuma è necessario un esame più ravvicinato. Emerge allora chiaramente che con «essenza» egli intende l'essenza individuale: l'essenza di una singola persona come Pietro, non già qualcosa come l'umanità presa in astratto. Con esse intende invece il predicato onnicomprensivo che delinea l'oggetto della metafisica. Negando la distinzione reale, quindi, Suárez sta negando che in Pietro vi sia realmente una qualche differenza tra *essere un ente* ed *essere Pietro*. Si tratta senz'altro di predicati differenti che possiamo applicare a Pietro: possiamo dire «Pietro è Pietro» e anche (almeno in latino, se non propriamente in tutte le lingue: ad esempio non in inglese) «Pietro è». Ma quando utilizziamo queste due forme del discorso non ci stiamo riferendo a due diverse entità reali presenti in Pietro, come invece facciamo quando diciamo «Pietro è alto» o «Pietro è saggio».

Alcuni scolastici precedenti, tra i quali in particolare Tommaso d'Aquino, avrebbero affermato che l'enunciato che ci dice l'essenza di Pietro non è «Pietro è Pietro», bensì «Pietro è un uomo». Questo perché Tommaso credeva che il principio d'individuazione fosse la materia: ciò che rende due piselli numericamente *due*, anziché uno solo, non è una qualche differenza tra le loro proprietà, bensì il fatto che si tratta di due distinte porzioni di materia. Secondo Tommaso quindi in un singolo uomo come Pietro non c'era alcun elemento formale aggiuntivo che, sommandosi all'umanità, conferisse a Pietro l'individualità. Per Duns Scoto e la sua scuola, invece, Pietro non possedeva soltanto l'umanità, ma anche – in aggiunta a essa – un ulteriore elemento individuante, la sua *haecceitas* o ecceità (ovvero ciò che lo rendeva «questa cosa qui»). Per parte sua, Suárez vuole ancora una volta schierarsi con entrambi i suoi grandi predecessori. «L'adeguato principio di individuazione è l'unione di questa materia e di questa forma, essendo la forma il principio superiore e bastevole perché il composto, in quanto cosa singola di una certa specie, venga considerato numericamente uno» (DM 5. 6. 15). Di fatto però egli finisce poi per schierarsi dalla parte di Scoto: oltre alla specifica natura dell'umanità, in Pietro è presente un elemento formale reale, una *differentia individualis*, la quale fa sí che egli sia Pietro e non Paolo (DM 5. 2. 8-9).

Scoto, come abbiamo appena visto, aggiunge un elemento metafisico in più all'apparato di cui si era servito Tommaso. Suárez, a sua volta, ne aggiunge ancora uno ulteriore, da lui stesso escogitato.

In Pietro non troviamo solo la materia e la forma, come sostenevano tutti i seguaci di Aristotele; né oltre a esse c'è soltanto l'elemento individuante in più ammesso dagli scotisti. C'è anche un'altra cosa, che rende Pietro una sostanza e non un accidente. Si tratta della *sussistenza*, ossia di quella particolare forma di esistenza propria della sostanza in quanto è opposta all'accidente. La sussistenza aggiunge a un'essenza individuata un *modo*, per cui si dà una forma speciale di composizione che è quella di «modo più cosa modificata». Con la sua nozione di modo Suárez cercò di far luce sulla differenza tra un'anima che esiste incarnata in un corpo e una che esiste separata da esso, dopo la morte. Questa nuova terminologia sarebbe stata peraltro destinata a un ampio utilizzo, e avrebbe goduto di una certa popolarità in particolare grazie a Descartes.

Descartes: le verità eterne.

Descartes riprese molti termini tecnici della metafisica scolastica – sostanza, modo, forma, essenza, e così via –, ma ne utilizzò un gran numero in maniera nuova. La novità più importante che egli introdusse in campo metafisico non trova formulazione compiuta nelle opere pubblicate in vita; essa risultò con chiarezza soltanto dopo la sua morte, quando venne resa pubblica la sua vasta corrispondenza. Si tratta della dottrina della creazione delle verità eterne.

Nel 1630, mentre stava ultimando il suo trattato intitolato *Il mondo*, Descartes scriveva a Mersenne:

Le verità matematiche, che voi chiamate eterne, sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente, come fanno tutte le restanti creature [...] Non abbiate timore, ve ne prego, di affermare e far sapere dappertutto che è Dio che ha stabilito queste leggi in natura come un re stabilisce le sue leggi nel suo regno (*LD*, 147).

Per quanto riguarda le verità eterne, ripeto che sono vere e possibili soltanto perché Dio le conosce come vere e possibili, e non, al contrario, che sono conosciute come vere da Dio quasi fossero vere indipendentemente da lui [...] In Dio volere e conoscere non sono che uno; di modo che per ciò stesso che vuole qualcosa, la conosce, e perciò soltanto tale cosa è vera (*LD*, 151).

Sostenere che le verità della logica e della matematica dipendevano dalla volontà di Dio rappresentò un punto di partenza nuovo. Anche i filosofi scolastici erano d'accordo sul fatto che tali verità derivavano da Dio; queste tuttavia per loro dipendevano dalla sua essenza, non già dalla sua volontà. Essi cioè non credevano, come Descartes, che Dio fosse libero di rendere falso il fatto che tre angoli di un triangolo euclideo erano uguali a due angoli retti (*AT* III, 142; Tommaso, *ScG* 2. 25). Ritenevano inoltre che prima della creazione del mondo le verità

logiche e matematiche non avessero una realtà autonoma indipendente da Dio; per Descartes invece esse erano creature distinte da Dio, portate all'esistenza fin dall'eternità dalla sua potenza creatrice. «È certo che egli è l'autore tanto dell'essenza quanto dell'esistenza delle creature; ora, quest'essenza non è nient'altro che queste verità eterne [...] So però che Dio è autore di tutte le cose, e che queste verità sono qualche cosa, e di conseguenza che ne è l'autore» (*LD*, 153).

Secondo Descartes le verità della logica e della matematica non hanno il loro essere né nel mondo materiale, né nella mente di qualcuno, sia questi divino o umano. Le verità eterne d'altronde non riguardano gli oggetti materiali: i teoremi sui triangoli sarebbero dimostrabili anche se non vi fosse nemmeno un oggetto triangolare effettivamente esistente; e la geometria resterebbe vera anche se il mondo esterno fosse una completa illusione. Per lui le verità eterne vengono prima di qualunque mente umana, e ne sono indipendenti. Dipendono senz'altro dalla mente di Dio, ma sono distinte da essa. Appartengono quindi a un terzo regno, a loro peculiare, simile al dominio in cui nell'antichità Platone aveva posto le sue Idee. Sant'Agostino aveva trasferito la sede delle Idee platoniche collocandole nella mente di Dio, e da allora in poi quella era stata l'opinione generalmente condivisa dai filosofi cristiani fino a Suárez. La dottrina innovativa introdotta da Descartes fa di lui il fondatore del platonismo moderno¹.

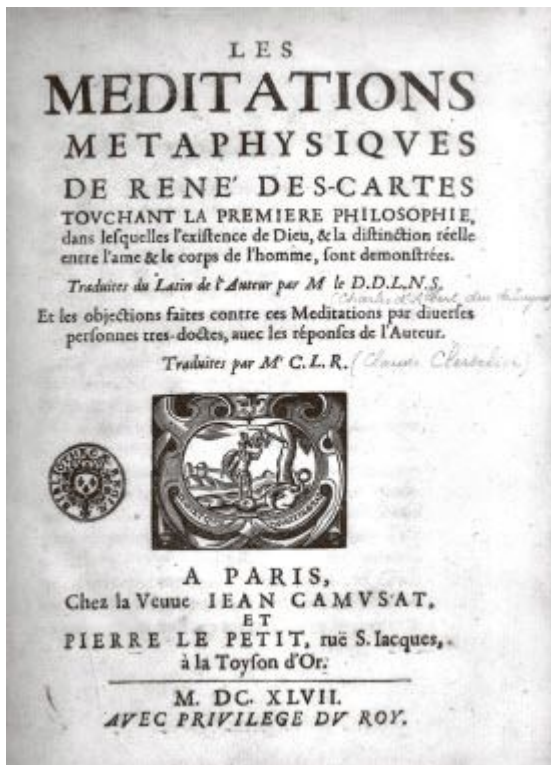
La teoria della creazione delle verità eterne gioca un ruolo fondamentale tanto nella fisica quanto nella metafisica cartesiana. Nel periodo in cui era intento a spiegare la propria teoria a Mersenne, Descartes stava redigendo un vigoroso attacco alla metafisica aristotelica delle qualità reali e delle forme sostanziali. Rifiutare le forme sostanziali significava rifiutare anche le essenze. Nel sistema aristotelico le due cose sono infatti intimamente connesse: negli enti immateriali l'essenza coincide con la forma, mentre negli enti materiali l'essenza consiste nella forma più la materia che le è appropriata. Descartes tuttavia non rifiutò la terminologia legata all'essenza con la fermezza con cui aveva respinto quella su forma e qualità, bensì la reinterpretò drasticamente. Le essenze, come disse a Mersenne, non sono altro che verità eterne.

Nel sistema aristotelico le forme e le essenze costituivano l'elemento atto a conferire stabilità al flusso dei fenomeni – una stabilità necessaria perché vi fosse una conoscenza scientifica universalmente valida. Ma Descartes aveva rifiutato tanto le essenze quanto le forme: quindi aveva bisogno di nuove fondamenta per la fisica, e le trovò nelle verità eterne. Se non vi sono forme sostanziali, allora i diversi istanti che compongono la storia di una certa cosa

vengono tenuti assieme soltanto dall'immutabile volontà di Dio (AT VII, 80; AT XI, 37).

Dio ha stabilito le leggi di natura, che sono custodite tra le verità eterne. Queste ultime non comprendono soltanto i principî della logica e della matematica, ma anche la legge d'inerzia e altre leggi del moto: costituiscono pertanto i fondamenti della fisica meccanicista. Se però dipendono dalla volontà di Dio, che non ha limiti, come facciamo a sapere che non cambieranno mai? Certo, che Dio cambi idea è fuori discussione; ma non potrebbe forse aver deciso sin dall'eternità che a un certo punto del tempo le leggi sarebbero dovute cambiare? Per escludere questa possibilità Descartes ricorre di nuovo all'idea che Dio non è un ingannatore. Nel suo sistema post-aristotelico la veridicità di Dio è necessaria per provare che queste verità, percepite in maniera chiara e distinta, restano sempre valide.

Da un certo punto di vista, come abbiamo detto, la dottrina della creazione delle verità eterne costituì una novità di enorme portata. La si può tuttavia anche considerare come il culmine di un processo di sviluppo filosofico che aveva percorso tutto il Medioevo: il graduale ampliamento della portata dell'onnipotenza divina. Per quanto riguarda la determinazione delle verità morali, ad esempio, Scoto e Ockham avevano attribuito alla volontà di Dio una libertà assai più ampia di quanto aveva fatto san Tommaso. Nella sfera religiosa questa tendenza fu portata all'estremo da Giovanni Calvino, con la sua dottrina dell'assoluta sovranità di Dio, che liberamente e inespugnabilmente predestina gli uomini alla salvezza o alla dannazione. Il fatto che Descartes estenda la libertà divina fino a includere il regno della logica e della matematica può essere considerato come il corrispettivo, sul piano filosofico, dell'assolutismo calvinista.



Frontespizio della prima edizione francese delle *Meditazioni* di Descartes (1647).

Tre nozioni di sostanza.

Nel sistema aristotelico la nozione di sostanza era importantissima: soltanto le sostanze erano reali e indipendenti, mentre le qualità e le altre proprietà erano tutte accidenti che appartenevano a sostanze. Anche Descartes assegnò un ruolo fondamentale alla sostanza: è manifesto, disse, che «il niente non ha qualità né proprietà che gli siano inerenti, e che, dove ne troviamo alcune, deve trovarsi necessariamente una cosa o una sostanza, da cui esse dipendono» (*OFD* III, 26). Siamo in uno dei passaggi dell'argomento che dal *cogito* porta al *sum*, ossia all'esistenza della prima sostanza che può essere scoperta, il sé dello stesso Descartes. Nei *Principî* questi definì la sostanza come «una cosa che esiste in maniera tale da non aver bisogno che di se medesima per esistere». In senso stretto, osservava, secondo questa definizione solo Dio poteva essere considerato una sostanza; le sostanze create si potevano tuttavia considerare come cose che, per esistere, necessitavano unicamente del concorso di Dio (*OFD* III, 47).

Per gli aristotelici c'erano molti tipi diversi di sostanze. Ciascuno di essi doveva la propria specificità a una particolare forma sostanziale –

gli uomini avevano la forma dell'umanità, e così via. Secondo Descartes invece non esistevano cose come le forme sostanziali, e le sostanze non erano che di due tipi: la mente, o sostanza pensante, e il corpo, o sostanza estesa. Queste due tipologie non possedevano forme sostanziali, ma avevano ciascuna un'essenza: l'essenza della mente era il pensiero, l'essenza del corpo era l'estensione. Non è chiaro in che modo nel sistema cartesiano vengano poi individuate le sostanze particolari di ciascuno dei due tipi; nel caso del corpo egli talvolta si esprime come se ci fosse soltanto un'unica sostanza cosmica: gli oggetti che incontriamo sarebbero semplicemente frammenti locali di essa, coinvolti in transazioni specifiche (AT VIII, 54; 61).

Gli aristotelici credevano che le sostanze fossero entità visibili e tangibili, accessibili ai sensi, anche se per ricavare la natura di ciascuna di esse ci voleva l'intelletto. Soltanto la scienza può dirmi che cosa è veramente l'oro, eppure quando guardo un pezzo d'oro sto veramente vedendo una sostanza. Descartes assunse un punto di vista differente. «Noi non conosciamo le sostanze immediatamente per se stesse», scriveva nelle *Risposte alle quarte obiezioni*, «ma dal percepire che facciamo di alcune forme o attributi, che debbono essere inerenti a qualche cosa per esistere, noi chiamiamo col nome di *sostanza* quella cosa alla quale essi ineriscono» (OFD II, 213). Le sostanze quindi non sono percepibili attraverso i sensi, e la loro stessa esistenza – non soltanto la loro natura più profonda – è qualcosa che può essere provato solo mediante l'inferenza intellettuale.

Dalla tesi che le sostanze sono impercettibili, Locke trasse invece conseguenze più radicali. La nozione di sostanza, afferma, sorge dal nostro osservare che certe idee si presentano in congiunzione costante. Se prendiamo una qualche idea di sostanza in generale e vi aggiungiamo «l'idea semplice di un certo colore biancastro e opaco, con certi gradi di pesantezza, durezza, duttilità e fusibilità, abbiamo l'idea del piombo» (S 2. 12. 6). L'idea di una sostanza particolare, di qualunque tipo essa sia, contiene sempre la nozione di sostanza in generale. Quest'ultima non è un'idea reale, di sicuro non è chiara e distinta, bensì solo «la supposizione di non si sa quale sostegno di quelle qualità che sono capaci di produrre idee semplici in noi; qualità che comunemente si chiamano accidenti» (S 2. 23. 3).

Quando abbiamo l'idea d'una sostanza di un qualche tipo determinato, quindi, ciò che svolge tale funzione è in concreto un'idea complessa, costituita da un certo numero di idee semplici. L'idea del sole, ad esempio, è «un insieme di quelle varie idee semplici, luminoso, caldo, tondeggiante, con un movimento regolare e costante, a una certa distanza da noi, e forse qualche altra» (S 2. 22. 9). Le idee di sostanze diverse per tipo, come quella di *cavallo* o di *oro*, vengono chiamate da Locke «idee sortali»: sono costituite da idee semplici che

occorrono assieme, cui si aggiunge l'idea confusa di un sostrato incognito. Le singole sostanze sono individui concreti, appartenenti a tali «sorte» o specie tra loro differenti.

Le sostanze, diverse per sorta, hanno delle essenze: essere un uomo, oppure essere una quercia, significa avere l'essenza dell'uomo, oppure della quercia. Secondo Locke le essenze sono di due tipi: c'è l'essenza reale e c'è l'essenza nominale. L'essenza reale è «la costituzione interna reale delle cose, che però è generalmente (nelle sostanze) sconosciuta, dalla quale dipendono le loro qualità scopribili» (S 3. 3. 15). L'essenza nominale è invece un insieme di idee semplici, le quali vengono congiunte e poi associate a un certo nome, così da ordinare le cose in «sorte» o specie. Le essenze nominali fanno sì che qualcosa porti legittimamente un determinato nome: esse sono in larga misura un'invenzione arbitraria del linguaggio umano.

Nel caso del triangolo, l'essenza reale e quella nominale (*figura formata da tre lati*) coincidono. Ciò non accade però con le sostanze. Locke prende in esame l'anello d'oro che porta al dito:

È dalla costituzione reale delle sue parti impercettibili che dipendono tutte le proprietà di colore, peso, fusibilità, fissità, ecc., che si trovano in esso; ma non conosciamo quella costituzione e così, non avendone un'idea particolare, non abbiamo un nome che ne sia il segno. Tuttavia è il suo colore, peso, fusibilità, fissità, ecc., che fa sì che è oro e che gli dà diritto a quel nome, il quale è perciò la sua essenza nominale (S 2. 31. 7).

Di norma le essenze reali delle cose, come la costituzione nascosta dell'oro, ci sono sconosciute. Ciò vale anche per l'essere umano: la nostra idea della sua essenza reale non è più precisa dell'idea che un contadino può farsi delle ruote, delle molle e degli altri congegni che fanno battere l'ora all'orologio d'un campanile (S 3. 6. 3).

Le essenze appartengono alle sorte o specie, non agli individui. Gli individui non posseggono né essenze nominali né essenze reali. «Non c'è nulla che io abbia di essenziale per me», dice Locke. «Un incidente o una malattia possono alterare moltissimo il mio colore o la mia forma; una febbre o una caduta può togliermi la ragione, la memoria o entrambe; e un colpo apoplettico può lasciarmi privo di sensi, di intelletto o addirittura di vita» (S 3. 6. 4). Pare conseguirne che il vero Locke è costituito dal sostrato impenetrabile che soggiace a varie proprietà; qualcosa dunque di completamente diverso da un essere umano.

Locke sostiene che la sostanza di per sé è indescrivibile, poiché è priva di proprietà. Sembra però incredibile che qualcuno possa dire che la sostanza non ha proprietà precisamente perché è essa ad *avere* le proprietà. La tesi secondo cui i singoli individui non hanno essenza nominale implica che si potrebbe dapprima identificare un certo

individuo A e poi, una volta fatto ciò, procedere a indagare se esso possieda o meno le proprietà che danno diritto a chiamarlo «uomo», «montagna» o «luna». Ma come si fa, all'inizio del processo, a identificare un individuo che è affatto privo di proprietà?

Nella tradizione aristotelica non c'era nulla di simile a una sostanza senza proprietà, ossia a un qualcosa che è identificabile come un certo individuo senza che sia necessario fare riferimento a un qualche sortale. Fido è identificabile in quanto individuo solo finché rimane un cane, cioè finché gli si può applicare il sortale «cane» in maniera vera. Non è possibile chiedere se A e B sono lo stesso individuo senza chiedere se A e B sono lo stesso individuo-F, laddove «F» sta per un qualche sortale: «uomo», «montagna» o quant'altro. La sua confusa dottrina della sostanza portò Locke verso insolubili difficoltà concernenti l'identità e l'individuazione: le incontreremo di nuovo nel **capitolo VIII**, quando giungeremo a trattare del problema dell'identità personale.

Una sostanza unica e necessaria.

Mentre in Inghilterra Locke svuotava la nozione di sostanza da ogni suo contenuto di rilievo, in Olanda Spinoza ne faceva il fondamento del proprio sistema metafisico. Una delle prime definizioni dell'*Etica* recita: «Intendo per sostanza ciò che è in sé e per sé si concepisce: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale esso debba essere formato» (*Eth.* 1. *def.* 3; *OS*, 1147). Descartes aveva definito la sostanza come «una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere» (*OFD* III, 47). Secondo Spinoza questa definizione poteva al massimo applicarsi a Dio. Le menti e i corpi finiti, che Descartes annoverava tra le sostanze, per esistere dovevano per forza essere creati e conservati da Dio.

Spinoza, come Descartes, lega la nozione di sostanza a quelle di attributo e di modo. Un attributo è una proprietà che viene concepita come essenziale a una sostanza; un modo è una proprietà che può essere concepita soltanto in riferimento a una sostanza. Armato di queste definizioni, Spinoza dimostra che al massimo può esserci un'unica sostanza d'un determinato tipo. Qualora vi fossero due o più sostanze distinte, queste dovrebbero infatti distinguersi l'una dall'altra o per i loro attributi, o per i loro modi. Modi diversi non possono però distinguerle, poiché la sostanza viene prima dei modi, e quindi ogni distinzione tra modi deve seguire, non produrre una distinzione tra sostanze. Le sostanze dunque dovrebbero distinguersi per i loro attributi: ma se due sostanze avessero un attributo in comune non sarebbero distinte. Inoltre, nessuna sostanza può causare un'altra

sostanza, poiché un effetto deve avere qualcosa in comune con la sua causa, e abbiamo appena mostrato che due sostanze dovrebbero essere totalmente differenti l'una dall'altra nel tipo.

La settima proposizione del libro I dell'*Etica* recita: «Alla natura della sostanza appartiene di esistere». La sua dimostrazione si articola come segue:

Una sostanza non può essere prodotta da altro; essa sarà dunque causa di sé, cioè la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia alla sua natura appartiene di esistere (*Eth.* 1. 7; *OS*, 1153).

Fin qui la parola «Dio» non è stata ancora menzionata nell'*Etica*, eccetto che nella definizione introduttiva, in cui viene detto che il termine significa sostanza infinita. Ormai però ogni lettore deve sospettare dove Spinoza lo stia conducendo. Nella proposizione immediatamente successiva ci viene detto che ogni sostanza è necessariamente infinita. A questo punto potremmo sentirci propensi a obiettare che, dopo aver conferito alla sostanza proprietà tanto magnificenti, non possiamo dare affatto per scontato che sostanze *tout court* vi siano per davvero. Spinoza sarebbe d'accordo: lo scopo delle prime proposizioni dell'*Etica* è appunto mostrare che esiste al massimo una sostanza. È soltanto con l'undicesima proposizione che egli passa a mostrare che esiste almeno una sostanza, e cioè Dio.

Nel **capitolo x** esamineremo approfonditamente in che modo Spinoza tratta l'esistenza e la natura di Dio. Al momento ci interessano le conseguenze che egli trae riguardo alla metafisica degli esseri finiti. La mente e la materia non sono sostanze: se lo fossero, costituirebbero una limitazione per Dio, e Dio non sarebbe infinito, come invece è. Tutto quello che c'è, è in Dio; senza di lui nient'altro potrebbe esistere o essere concepito. Pensiero ed estensione, i due caratteri che definiscono rispettivamente la mente e la materia, sono in realtà attributi di Dio stesso. Egli quindi è tanto una cosa pensante quanto una cosa estesa: è insieme mentale e corporeo (*Eth.* 2. 1-2; *OS*, 1223-26). Le singole menti e i singoli corpi individuali sono modi, ossia peculiari configurazioni degli attributi divini di pensiero ed estensione. Ogni idea di una cosa qualsiasi implica così il pensiero dell'infinita ed eterna essenza di Dio.

Tutti i contemporanei di Spinoza concordavano sul fatto che le sostanze finite dipendessero da Dio in quanto loro causa prima. Spinoza però descrive la relazione tra Dio e le sostanze finite non già in termini fisici di causa/effetto, ma in termini logici di soggetto/predicato. Tutte le affermazioni che in apparenza riguardano le sostanze finite sono in realtà predicazioni su Dio: il modo giusto di riferirsi alle creature, quali noi siamo, non consiste nell'utilizzare i nomi, bensì gli aggettivi. In realtà, la stessa parola «creatura» non è

del tutto calzante: suggerisce infatti una distinzione tra un creatore e ciò che egli crea, laddove per Spinoza una tale distinzione tra Dio e natura non si dà.

L'elemento chiave del monismo di Spinoza non è la dottrina dell'unicità della sostanza; è piuttosto il crollo di ogni distinzione tra implicazione logica e nesso causale. Non vi è che un'unica relazione, quella di conseguenza: è essa a congiungere tanto l'effetto alle sue cause quanto la conclusione alle sue premesse. Il fumo consegue dal fuoco esattamente come un teorema consegue dagli assiomi. Le leggi di natura, pertanto, sono necessarie e non ammettono eccezioni, proprio come le leggi della logica. Da qualunque causa segue necessariamente il suo effetto, per cui tutto è governato da una necessità logica assoluta. Per la maggioranza degli altri pensatori, bisognava distinguere le cause dai loro effetti. Non invece per Spinoza, e ciò in virtù della sua identificazione del nesso causale con l'implicazione logica. Come una proposizione implica se stessa, così Dio è causa di se stesso; egli inoltre è la causa immanente, non transiente, di tutte le cose².

Questo sistema è di comprensione estremamente difficile; esso anzi potrebbe ben rivelarsi in ultima istanza incomprensibile. Risulta comunque più proficuo seguire un'altra linea di pensiero, che Spinoza espone al fine di spiegare la struttura dell'universo. I nostri corpi, egli nota, sono composti di molte parti diverse per tipo; esse possono cambiare e mutare, e tuttavia ogni individuo conserva la propria natura e la propria identità. «E se così procediamo all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senz'alcun cambiamento dell'individuo totale» (*Eth.* 2. 13 sc.; OS, 1251). Egli ci invita così a considerare la relazione tra gli esseri finiti e Dio non in termini di effetto e causa, bensì in termini di parti e tutto.

Spesso quando parliamo delle parti del nostro corpo diciamo che esse compiono delle azioni, o che subiscono dei mutamenti; non è però difficile vedere che si tratta d'un modo improprio di parlare. Non è il mio occhio a vedere, né il mio fegato a purificare il mio sangue. I miei occhi e il mio fegato non hanno una vita propria: tali attività sono attività del mio intero organismo. Da Aristotele in poi i filosofi hanno sottolineato che è più corretto dire che vedo con i miei occhi, e che il mio corpo si serve del fegato per purificare il sangue. Se seguiamo il suggerimento di Spinoza, ci accorgiamo allora che egli ci sta invitando a guardare alla natura come a un'unica totalità organica, di cui ciascuno di noi è una particella e uno strumento.

Molte persone sono attratte da questa visione della natura intesa come un tutto unitario, un sistema unificato che contiene in sé la spiegazione della propria stessa totalità. In molti sono anche disposti a

seguire Spinoza nel concludere che se l'universo contiene in sé la propria spiegazione, allora tutto ciò che accade è determinato, e non è possibile alcuna sequenza di eventi diversa da quella che effettivamente si dà. «Nella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in una certa maniera» (*Eth.* 1. 29; *OS*, 1193).

Fare spazio alla contingenza.

Tra i contemporanei di Spinoza, il filosofo che fra tutti più gli si avvicinava era Malebranche. Anche Malebranche pensava che la connessione tra una causa e il suo effetto dovesse essere necessaria. «Una causa vera – scriveva – è una causa tale che fra di essa e il suo effetto la mente scorge un legame necessario» (*RdV* 6. 2. 3). Molti, avendo letto gli scritti di Hume sulla causalità, sono convinti che nel periodo precedente al pensatore scozzese i filosofi sostenessero all'unisono che tra causa ed effetto dovesse esserci una connessione necessaria. Di fatto, però, Spinoza e Malebranche avevano proposto qualcosa di insolito, considerando l'effetto che segue da una causa alla stregua di una conclusione che segue da una premessa. San Tommaso, per esempio, aveva sottolineato che la relazione con la causa non è parte della definizione di ciò che è causato. Egli prende in esame un argomento volto a mostrare che le cose possono venire all'esistenza senza una causa. Tale argomento procede in questo modo:

(1) Niente impedisce che si trovi una cosa senza un elemento che non rientra nel concetto della cosa stessa, per esempio, un uomo senza bianchezza. Ora, (2) il rapporto di causalità non fa parte del concetto delle cose: poiché molte di esse si possono concepire indipendentemente dalla loro causa. Quindi (3) possono esistere senza di essa (*ST* 1a 44.1).

Tommaso non accetta che le cose possano venire all'esistenza senza una causa, eppure non ha niente da ridire sulla premessa minore dell'argomento, ossia che «il rapporto di causalità non fa parte del concetto delle cose».

Per Spinoza e Malebranche invece la connessione necessaria tra causa ed effetto era appunto di tipo concettuale. Ma se tale era la condizione di un'autentica relazione causale, entrambi dovettero rendersi conto di aver reso più difficile trovare nel mondo esempi di relazioni causali genuine. Le porzioni di materia in movimento non potevano dirsi cause autentiche. Un corpo non poteva muovere se stesso, poiché nel concetto di corpo non era incluso quello di movimento, e nessun corpo poteva muoverne un altro, dacché non v'era alcuna relazione logica tra il movimento d'un corpo e il movimento d'un altro corpo. Tanto Spinoza quanto Malebranche, di

fatto, giunsero così alla conclusione che nel mondo fisico è all'opera solo un'unica causa autentica, che è Dio.

La posizione di Malebranche era tuttavia più complessa rispetto a quella di Spinoza. Per Spinoza Dio non era soltanto l'unica causa presente nel mondo fisico, ma era l'unica causa nell'intero universo (per lui infatti la mente e l'estensione costituivano due aspetti della medesima entità). Inoltre, ripetiamolo, per Spinoza Dio non è solo l'unica causa nell'universo, ma anche l'unica sostanza; la sua esistenza e il suo operare sono interamente questioni di necessità logica.

Oltre a Dio e al mondo materiale, per parte sua Malebranche ammette invece anche l'esistenza di spiriti finiti, i quali sono agenti in senso autentico, e godono d'un certo grado di libertà. Gli esseri umani, per esempio, possono indirizzare i loro pensieri e desideri in una direzione piuttosto che in un'altra. Gli spiriti creati comunque non sono in grado di causare alcun effetto nel mondo naturale. Io non sono nemmeno in grado di muovere il mio braccio. È vero che esso si muove quando lo voglio, dice Malebranche; eppure io non sono la causa naturale, ma soltanto la causa occasionale di tale movimento. Ciò significa che il mio atto volitivo interno fornisce l'occasione a Dio di causare il movimento del mio braccio nel mondo esterno. Quanto vale per le parti del mio corpo, vale poi *a fortiori* anche per gli altri oggetti materiali: «È contraddittorio che voi possiate muovere la vostra poltrona [...] Nessuna potenza può dunque trasportarla dove Dio non la trasporta, né collocarla dove Dio non la colloca» (CM 7. 15).

Secondo Malebranche quindi, contrariamente a Spinoza, nell'universo fisico c'è la contingenza, ma essa deriva unicamente dal libero ed eterno decreto di Dio. Dio vuole, senza alcun mutamento né successione, tutto ciò che accadrà nel corso del tempo. Egli (a differenza del Dio di Spinoza) non è obbligato a volere in maniera necessaria il corso della storia naturale, ma all'infuori di Lui non vi sono altri agenti causali a introdurre la contingenza nel mondo materiale.

Su questo punto, Leibniz era in disaccordo sia con Malebranche sia con Spinoza: al fine di consentire la libertà umana e divina, egli desiderava fare spazio alla contingenza in tutto l'universo. Nella *Monadologia* egli distingue così tra verità di ragione e verità di fatto. Le verità di ragione sono necessarie, e il loro opposto è impossibile; le verità di fatto sono contingenti, e il loro opposto è possibile. Le verità di ragione vengono scoperte attraverso l'analisi logica, che è un procedimento analogo alla derivazione dei teoremi a partire da assiomi e definizioni fatta dai matematici; il fondamento ultimo di tali verità è il principio di non contraddizione. Le verità di fatto si basano invece su un principio diverso: quello secondo cui nulla accade senza

che vi sia una ragione sufficiente affinché sia così e non altrimenti (*SFL* III, 458).

Leibniz attribuiva grande importanza al principio di ragione sufficiente, che rappresentava l'elemento innovativo da lui introdotto. Non è però immediatamente evidente come si possa riconciliare l'affermazione secondo cui le verità di fatto sono contingenti, da una parte, con quella secondo cui esse riposano sul principio di ragione sufficiente, dall'altra. Il prezzo da pagare per ottenere l'accordo, come scopriamo, è una nuova concezione della contingenza: una concezione minimalista.

A prima vista sembra che gli esseri umani abbiano alcune proprietà che sono necessarie e altre che sono contingenti. Antoine è necessariamente un uomo, ma è una questione contingente se egli sia o meno laureato, oppure se sia o meno sposato. Era così che i filosofi scolastici distinguevano tra le proprietà essenziali e quelle accidentali di una sostanza. Questo però non è affatto il modo in cui Leibniz guardava alla cosa. Egli credeva che tutti i predicati che erano veri di fatto d'un determinato soggetto fossero in qualche modo parte della sua essenza, così «chi intenda perfettamente la nozione del soggetto, giudicherà altresì che il predicato gli appartiene» (*SFL* I, 268).

Prendiamo la storia di Alessandro Magno: essa consiste in una serie di verità di fatto. Dio, vedendo la nozione individuale di Alessandro, vede contenuti in essa tutti i predicati che possono essere veridicamente attribuiti a quell'uomo: se Alessandro ha sconfitto Dario, se è morto di morte naturale, e così via. Il predicato «vincitore di Dario» deve cioè comparire in un'idea completa e perfetta di Alessandro. Una persona cui tale predicato non si applicasse in maniera veridica non sarebbe il nostro Alessandro, ma qualcun altro (*SFL* I, 268).

Leibniz ci dice che le verità necessarie come quelle della geometria e dell'aritmetica sono analitiche: «Quando una verità è necessaria, se ne può trovare la ragione mediante l'analisi, risolvendola in idee più semplici fino a pervenire a quelle primitive». Come esempio del modo in cui si deve procedere possiamo prendere la sua dimostrazione che $2 + 2 = 4$. Partiamo da tre definizioni:

$$(i) 2 = 1 + 1$$

$$(ii) 3 = 2 + 1$$

$$(iii) 4 = 3 + 1$$

e dall'assioma secondo cui se numeri equivalenti vengono sostituiti da equivalenti, l'eguaglianza si conserva. Dimostriamo dunque quanto segue:

$$2 + 2 = 2 + 1 + 1 \text{ (def. i)}$$

$$\begin{aligned}
 &= 3 + 1 \text{ (def. II)} \\
 &= 4 \text{ (def. III)} \textcolor{red}{3}.
 \end{aligned}$$

Ora, le verità di fatto non sono passibili di dimostrazioni come questa. Sembra che gli esseri umani possano scoprirle solo attraverso l'indagine empirica. Eppure la spiegazione leibniziana delle nozioni individuali ci dice che, in ogni affermazione di fatto, il predicato è tacitamente contenuto nel soggetto. In un certo senso, quindi, anche le affermazioni di fatto sono analitiche. L'analisi necessaria per provarlo risulterebbe però infinita: solo Dio sarebbe in grado di portarla a termine.

Ma se dal punto di vista di Dio le affermazioni di fatto sono analitiche, come possono essere contingenti? La dimostrazione che i predicati in esse contenuti appartengono ai rispettivi soggetti, risponde Leibniz, «non è assoluta come quella dei numeri, o della geometria, bensì presuppone la successione delle cose che Dio ha scelto liberamente, la quale si fonda sul primo decreto libero di Dio, che comporta di fare sempre ciò che è più perfetto» (*SFL* I, 274). Questa risposta consta di due elementi: in primo luogo, nella nozione di un Alessandro sconfitto da Dario non c'è contraddizione interna, mentre nella nozione di un triangolo con quattro lati c'è. In secondo luogo, che un certo predicato sia incluso nella nozione del *nostro* Alessandro è il risultato d'un libero decreto di Dio, con cui Egli ha stabilito di creare quella determinata persona. Certo, ciò rende la vittoria di Alessandro in qualche modo necessaria; ma si tratta di una necessità morale, non di una necessità metafisica. Dio non può fare altro che scegliere il meglio, ma ciò si deve alla sua bontà: non a un qualche limite della sua onnipotenza (*SFL* I, 225-26).

Alla fine, la contingenza che ci resta pare insomma assai esile. Alessandro possiede tutte le sue proprietà e attraversa i singoli eventi della sua vita: ma in ciò non v'è alcunché di contingente. A essere contingente è soltanto l'esistenza di questo particolare Alessandro, con la sua storia particolare – anziché l'esistenza di uno degli altri possibili Alessandro che Dio avrebbe potuto creare. Tale esistenza è qualcosa di contingente anche dal punto di vista di Dio: l'unica esistenza necessaria è quella di Dio stesso.

Qui, evidentemente, è all'opera una nozione di identità che è degna di nota. Dal punto di vista di Leibniz, se immagino me stesso con un pelo in più sul mento rispetto a quanti ne ho effettivamente, allora mi sto immaginando come una persona completamente diversa da me. Leibniz rifletté molto sulla logica dell'identità, enunciando due teoremi in proposito. Il primo dice: se A è identico a B, allora tutto ciò che è vero di A, è vero di B, e tutto ciò che è vero di B, è vero anche di A. Il secondo recita: se tutto ciò che è vero di A è vero di B, e viceversa, allora A è identico a B. Il primo principio viene

comunemente chiamato «legge di Leibniz», sebbene fosse largamente accettato sia prima sia dopo di lui. Il secondo, detto comunemente «principio di identità degli indiscernibili», è sempre stato più controverso: si tratta della tesi secondo cui non vi sono due individui tali da avere in comune tutte le loro proprietà. Lo stesso Leibniz, quando nel *Discorso di metafisica* sostenne l'impossibilità che due sostanze si assomigliassero totalmente e differissero solo numericamente, descrisse la cosa come un «rimarchevole paradosso» (SFL I, 269).

Leibniz poteva comunque citare alcune autorità a sostegno di quest'idea. Gli scolastici aristotelici avevano asserito che il principio di individuazione, ossia ciò che distingue un individuo da un altro, era la materia: due piselli, per quanto simili, erano due, e non uno, in quanto erano costituiti da due differenti porzioni di materia⁴. Seguendo questa concezione, pensatori come Tommaso d'Aquino avevano affermato che se esistevano sostanze immateriali – poniamo, gli angeli – allora ce ne poteva essere soltanto una per ogni tipo, dacché non c'era materia per distinguere fra membri d'una stessa specie. A causa della sua dottrina delle nozioni o essenze individuali Leibniz fu costretto a generalizzare: tutte le sostanze, non solo gli angeli di Tommaso, erano esemplari unici del loro tipo. Se in natura ci fossero due individui tra loro indiscernibili, affermava Leibniz, allora Dio agirebbe senza ragione sufficiente nel trattare l'uno diversamente dall'altro (SFL III, 528-29).



Leibniz illustra l'identità degli indiscernibili mostrando alle dame di corte che non vi sono nemmeno due foglie in tutto e per tutto simili fra loro.

Ma il principio di identità degli indiscernibili è esso stesso necessario o contingente? Non sembra che Leibniz, a tale proposito, abbia saputo risolversi. Per dimostrare il principio stesso egli si serve del principio di ragion sufficiente – non già di quello di non contraddizione –, quindi esso sembra contingente. In una lettera scrisse inoltre che era possibile concepire due sostanze indiscernibili, sebbene fosse sbagliato pensare che esistessero (*SFL* III, 529-530). Nei *Nuovi saggi* dice tuttavia che se due individui fossero perfettamente uguali e indistinguibili, allora tra di loro non vi sarebbe effettivamente alcuna distinzione; e prosegue fino a concluderne che la teoria atomistica dev'essere erronea. Non basta dire che un atomo si trova in un luogo e in un tempo differente da un altro atomo: dev'esserci un qualche principio interno di distinzione, altrimenti vi sarebbe un solo atomo, non due (*SFL* II, 206-7).

La filosofia di Leibniz è la prima esposizione sistematica dell'idealismo apparsa dall'antichità – essendo l'idealismo quella teoria secondo cui la realtà consiste in ultima istanza di entità mentali: vale a dire di soggetti percipienti immateriali, insieme con le loro percezioni. Nello stesso periodo in cui visse Leibniz, un'altra versione dell'idealismo venne propugnata dal vescovo Berkeley. Sebbene i due sistemi per certi versi si assomiglino, tra di essi vi sono comunque differenze importanti: l'idealismo di Leibniz è un idealismo razionalista; quello di Berkeley un idealismo empirista. Tali differenze sono frutto dei diversi punti di partenza dei due filosofi. Pertanto, prima di confrontare nel dettaglio i loro rispettivi sistemi, conviene seguire il percorso argomentativo attraverso cui Berkeley perviene al suo punto d'arrivo.

Nel secondo dei *Dialoghi*, Hylas, dopo essere stato indotto ad ammettere che le qualità primarie e quelle secondarie sono entrambe esclusivamente mentali, cerca nondimeno di difendere la nozione di sostanza materiale. I suoi argomenti a favore dell'esistenza della materia vengono però presto liquidati. La materia non viene percepita, poiché, come si è convenuto, si percepiscono soltanto le idee. Essa deve consistere pertanto in qualcosa che viene scoperto dalla ragione, non dai sensi. Dovremmo dire che essa è la causa delle idee? Ma la materia è inerte e non pensa, pertanto non può essere causa del pensiero. Forse però, ribatte Hylas, i movimenti della materia sono uno strumento della causa suprema, cioè Dio. Ma la materia, non avendo qualità sensibili, non può avere né movimento né estensione; inoltre Dio, che può agire con il semplice volere, non ha certo bisogno di strumenti privi di vita. Dovremmo forse dire allora, come aveva fatto Malebranche, che la materia fornisce a Dio l'occasione per agire? Di sicuro, Colui che è dotato di somma saggezza non necessita di incoraggiamento! «Non ti rendi conto», afferma dunque beffardamente Philonous, «che in tutte queste diverse accezioni del termine *materia* hai solo ipotizzato l'esistenza di non si sa che cosa, per nessuna ragione, e senza alcuno scopo?» Philonous riassume così, in maniera trionfale, il proprio argomento:

O percepisci l'esistenza della materia immediatamente, oppure mediatamente. Nel primo caso, ti prego di dirmi con quale senso la percepisci; nel secondo caso, fammi sapere in virtù di quale ragionamento la inferisci dalle cose che percepisci immediatamente. Questo per ciò che riguarda la percezione. Quanto alla materia in se stessa, ti chiedo se è oggetto, *substratum*, causa, strumento o occasione. Hai già difeso, una dopo l'altra, ciascuna di queste tesi, cambiando ogni volta il significato delle tue nozioni, e hai presentato la materia a volte in una forma, a volte in un'altra; ma tu stesso hai finito per disapprovare e rigettare gli

Se Hylas continuasse a difendere l'esistenza della materia, lo farebbe insomma senza sapere che cosa intende con «materia» e che cosa intende per «esistenza» (OFB, 356).

Penso si debba concordare sul fatto che Berkeley è riuscito a far saltare la nozione lockiana di sostanza, di cui si era fatto carico il povero Hylas. Poniamo però che Philonous non debba confrontarsi con Hylas, ma con Aristotele. Quali risposte ne otterrebbe? Le sostanze materiali, gli verrebbe detto, sono percepite appunto mediante i sensi. Prendiamo un gatto: lo posso vedere, udire, toccare e annusare, e se mi va posso perfino assaggiarlo. Certo, è con l'intelletto, non con i sensi, che so quale *tipo* di sostanza esso sia – so che è un gatto perché ho imparato a classificare gli animali – ma ciò non vuol dire che io inferisca col ragionamento che si tratta d'un gatto. Questo per quanto riguarda la sostanza materiale. Che dire poi della materia stessa? Percepisco con i sensi anche quella, dacché le sostanze con cui noi tutti veniamo in contatto sono porzioni di materia, la quale, nel caso in questione, ha la forma della «gattità». È senz'altro vero che la materia prima, priva di qualsiasi forma, non può essere percepita da senso alcuno; ma ciò perché nella realtà non esiste nulla di simile: la materia prima è un'astrazione filosofica utile al fine di analizzare il mutamento sostanziale⁵.

Ovviamente non si può dare per scontato che la prospettiva aristotelica sulla sostanza e sulla materia sia conciliabile, o anche soltanto adattabile, ai progressi nell'analisi e nella spiegazione del moto e del mutamento compiuti dagli scienziati del XVII secolo. Quello che tuttavia vorrei far notare, qui, è semplicemente il fatto che la nozione tradizionale di sostanza non riceve affatto il benservito dalla demolizione compiuta da Berkeley della sostanza, così come l'aveva intesa Locke: quest'ultima, con le sue incoerenze interne, è infatti del tutto diversa dalla prima.

La critica della materia tuttavia non costituisce di fatto un elemento essenziale alla costruzione dell'idealismo berkeleyano; essa si limita a rimuovere un ostacolo all'accettazione di esso. La materia era stata escogitata allo scopo di farne la base delle nostre idee; ma nel sistema di Berkeley questo ruolo non spetta alla materia, bensì a Dio. Per giungere a questa conclusione l'argomento di Berkeley muove dalla seguente premessa: gli esseri umani non conoscono alcunché, tranne le idee. Essa viene enunciata assai prima dell'attacco alla nozione di sostanza materiale. Il libro I dei *Principi* comincia così:

A chiunque esamini gli oggetti della conoscenza umana, risulta evidente che si tratta o di idee effettivamente impresse ai sensi, o di idee percepite prestando attenzione alle passioni e alle operazioni della mente,

o infine di idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione (OFB, 198).

Naturalmente, tutto ciò *non* risulta affatto «evidente». Se lo si desidera, si usi pure la parola «idea» in senso lato, al punto da rendere vera l'affermazione secondo cui ogni volta che percepisco, ricordo o penso X, ho un'idea di X, e anche l'affermazione secondo cui ogni volta che apprendo, credo o so che *p*, ne ho un'idea corrispondente. Da ciò però non consegue ancora che tutta la conoscenza umana abbia per oggetto esclusivo delle idee. L'ampia portata della definizione implica soltanto che ogni atto o stato cognitivo comporta il mio avere idee; ma ciò non significa che tutti gli atti o stati cognitivi *si riferiscano* a quelle idee, o abbiano tali idee come loro *oggetto*. Se vedo una giraffa, avrò, stando a questa terminologia, un'idea di giraffa; ma ciò che vedo è una giraffa, non un'idea. Se penso al larice che sta in fondo al mio giardino avrò, di nuovo, un pensiero di quell'albero; ma ciò a cui sto pensando è l'albero, non l'idea. Certamente, posso anche pensare a quell'idea – per esempio posso pensare che la mia idea dell'albero in questione è piuttosto vaga. In tal caso si tratta però d'un pensiero affatto diverso: è il pensiero che ha per oggetto un'idea, non un albero. Quando lo penso, non sto affatto pensando che sia l'albero a essere piuttosto vago. Le idee, se bisogna parlare di idee in questo modo, sono le cose *con cui* pensiamo; in genere però non sono le cose *a cui* pensiamo.

Il passo appena citato, che si trova in apertura dei *Principi*, presuppone già l'idealismo, che invece si suppone debba essere la conclusione di un argomento lungo e articolato. L'idealismo è implicito nella confusione iniziale tra atti mentali e i loro oggetti. Non si può dire, peraltro, che Berkeley fosse ignaro della possibilità di esporsi a questa critica. Verso la fine del primo dialogo Hylas opera una distinzione tra oggetto e sensazione. Dice:

Considero la sensazione un atto della mente percipiente; vi è poi ciò che viene percepito: questo è ciò che chiamo l'*oggetto*. Ad esempio, vi sono il rosso e il giallo su quel tulipano; ma l'atto di percepire quei colori è soltanto in me, e non nel tulipano (OFB, 320).

Philonous rifiuta questa distinzione passando attraverso una strada alquanto indiretta. Muove dalla parola «atto», usata da Hylas, e procede affermando che la sensazione – ad esempio, odorare un tulipano – è qualcosa di passivo, non di attivo.

Per quanto tale affermazione possa essere dubbia, Hylas non ha bisogno di contestarla, se vuole difendere la propria distinzione. Tutto ciò che deve fare è sostituire l'espressione «atto della mente» con «evento nella mente». Philonous però dispiega le vele verso la sua

conclusione sostituendo all'ambiguo termine «idea» l'altrettanto ambiguo «percezione» – e dando sbrigativamente per scontato che l'oggetto di una percezione sia una *parte* della percezione (OFB, 322).

Se non possiamo conoscere niente fuorché le idee, e se queste possono esistere solo in una mente, allora per Berkeley non è difficile giungere alla conclusione che tutto ciò di cui possiamo conoscere l'esistenza si trova nella mente di Dio:

Quando nego alle cose sensibili un'esistenza esterna alla mente, non intendo la mia mente in particolare, ma tutte le menti. Ora, è chiaro che le cose sensibili esistono al di fuori della mia mente, perché so per esperienza che sono da essa indipendenti, dunque, deve esserci qualche altra mente nella quale esistono, negli intervalli di tempo durante i quali io non le percepisco: allo stesso modo, le cose sensibili esistevano prima della mia nascita, ed esisterebbero dopo la mia presunta annichilazione. Lo stesso vale per tutti gli altri spiriti finiti creati: ne segue necessariamente che esiste una *Mente onnipresente ed eterna*, la quale conosce e comprende tutte le cose (OFB, 365)⁶.

Nell'ultimo dialogo, Berkeley incarica Philonous di mostrare che le credenze sul mondo forniteci dal senso comune sono perfettamente compatibili con la tesi secondo cui nulla esiste, a parte le idee in una mente finita o infinita. Ciò comporta però un'intrepida reinterpretazione del linguaggio ordinario. Bisogna cioè tradurre le affermazioni sulle sostanze materiali in affermazioni riguardanti insiemi di idee; una ciliegia, per esempio, non è altro che una congerie d'impressioni sensibili o idee percepite da vari sensi (OFB, 387). Fare ciò, afferma Philonous, è assai più facile che interpretare tali affermazioni come asserzioni che dovrebbero concernere sostrati inerti di tipo lockiano. «Le cose reali sono proprio le cose che vedo, tocco e percepisco con i sensi [...] Ad esempio, un pezzo di pane sensibile appaga il mio stomaco diecimila volte di più di quel pane insensibile, inintelligibile e reale, del quale tu parli» (OFB, 363). Berkeley crede insomma che il sistema fenomenista da lui proposto sia l'unico che ci permette di dire in modo vero che la neve è bianca e che il fuoco è caldo.

Una sostanza materiale quindi è un insieme di idee sensibili provenienti dai vari sensi, le quali vengono trattate dalla mente come un'unità, a causa della loro congiunzione costante le une con le altre. Secondo Berkeley questa tesi è perfettamente compatibile con l'utilizzo degli strumenti scientifici e con la formulazione delle leggi naturali. Tali leggi non enunciano relazioni tra cose, bensì tra fenomeni, ossia tra idee. Gli strumenti scientifici d'altro canto non fanno che fornirci nuovi fenomeni da mettere in relazione con quelli vecchi. Quando distinguiamo l'apparenza dalla realtà, di fatto non stiamo facendo altro che confrontare idee più vivide con idee meno

vivide, e paragonare i diversi gradi di controllo volontario che accompagnano tali idee. Non vi è però alcuna realtà nascosta: tutto è apparenza. Questa dottrina è appunto il «fenomenismo», per usare un termine che tuttavia verrà coniato solo nel XIX secolo.

Leibniz e Berkeley sono allora entrambi fenomenisti, nel senso che concordano nel dire che il mondo materiale è una questione di apparenza anziché di realtà. Rendono però conto in modo diverso della natura dei fenomeni, e ne spiegano diversamente le cause sottostanti. Per l'empirista Berkeley le idee non sono infinitamente divisibili, dal momento che la capacità della mente di discriminare per mezzo dei sensi ha un limite finito. Il razionalista Leibniz invece rifiuta un atomismo siffatto: per lui, il mondo fenomenico possiede le proprietà esibite dall'aritmetica e dalla geometria. Questa divergenza circa la natura dei fenomeni va di pari passo con un ulteriore disaccordo riguardante le cause che li supportano. Per Leibniz, la realtà che soggiace ai fenomeni è l'infinità delle monadi animate; per Berkeley invece è Dio, unico e onnicomprensivo.

Hume: la causalità.

Il fatto che nessuna di queste due filosofie risulti alla fine del tutto credibile non dipende dalla mancanza d'ingegno dei loro autori. I difetti di entrambi i sistemi sono riconducibili piuttosto a una medesima radice: una teoria confusa circa la conoscenza delle idee, che i razionalisti avevano ereditato da Descartes e gli empiristi da Locke. Il filosofo nella cui opera si scorgono appieno le conseguenze ultime di tale teoria della conoscenza è David Hume. La sua concezione generale, secondo cui ogni cosa – di qualunque tipo essa sia – è una mera collezione di idee e impressioni, è semplicemente assurda. Eppure il genio di Hume è tale che, malgrado i vincoli e le distorsioni impostigli dal suo stesso sistema, egli riuscì a dare alla filosofia un contributo altamente significativo. La disamina da lui condotta della causalità ne è la prova più evidente.

Prima di Hume, vi era un ampio consenso tra i filosofi circa le seguenti proposizioni riguardanti la nozione di causa:

- (1) Ogni ente contingente deve avere una causa.
- (2) Causa ed effetto debbono essere simili tra loro.
- (3) Data una causa, deve necessariamente seguirne l'effetto.

Le prime due proposizioni erano sostenute tanto dai filosofi aristotelici quanto dai loro oppositori. Esempi classici di cause efficienti aristoteliche erano la generazione degli esseri viventi e l'operare dei quattro elementi. Ogni animale ha dei genitori, i quali

assomigliano alla prole, così come la prole ai genitori: i cani generano cani, i gatti generano gatti, e in generale il simile genera il simile. Il fuoco brucia e l'acqua inumidisce, ossia: una cosa calda rende calde le altre cose, e una cosa bagnata le rende bagnate; anche qui il simile causa nuovamente il simile. I filosofi della prima età moderna proposero esempi più raffinati di relazioni causali, ma continuarono a sottoscrivere le proposizioni (1) e (2).

La proposizione (3) invece non era affatto una questione così semplice. Spinoza aveva sostenuto che «da una determinata causa data segue necessariamente un effetto» (*Eth.* 1. 3 *ax.*; *OS*, 1149), e Hobbes aveva affermato che quando sono presenti tutti gli elementi causali di una certa situazione, «non può intendersi che l'effetto non sia prodotto nello stesso tempo» (*De Corp.* 9. 3). Aristotele invece non era determinista tanto quanto Spinoza e Hobbes, e aveva fatto una distinzione tra cause naturali e cause razionali. Una causa naturale, come il fuoco, era «determinata a una cosa»; una causa razionale, come un essere umano, aveva invece un potere bidirezionale, un potere che poteva o meno esercitare, a proprio piacimento. Anche in questo caso Aristotele era propenso a legare tra loro i concetti di causa e di necessità: chi possiede una facoltà razionale, qualora abbia il desiderio di esercitarla, lo fa di necessità⁷.

L'obiettivo di Hume è demolire tutte e tre le tesi sopra esposte. Lo fa modificando gli esempi classici di causalità. Per Hume, a costituire tipicamente una causa non è un agente (come un cane o una stufa) bensì un evento (come il rotolare di una palla da biliardo su un tavolo). Il cambio di paradigma è mascherato dal fatto che egli parla di cause e di effetti come se fossero «oggetti». In realtà, in un mondo humiano, gli unici eventi possibili in senso stretto sono l'occorrere di idee e di impressioni. Per fortuna però l'analisi non si attiene a questo principio in modo rigorosamente uniforme. A rimanere stabile è invece il seguente principio: causa ed effetto debbono essere due eventi individuabili l'uno indipendentemente dall'altro.

Nell'attaccare la tradizionale concezione del nesso causale, Hume per prima cosa nega che tutto ciò che inizia a esistere debba farlo in virtù d'una causa:

Siccome le idee distinte sono separabili, e le idee di causa e di effetto sono evidentemente distinte, è facile per noi concepire un oggetto non esistente in questo momento ed esistente il momento dopo senz'unirvi l'idea, da esso distinta, di una causa o di un principio produttore (*T* 1. 3. 3, 92).

Dato che le idee possono venire separate, anche gli oggetti possono esserlo; quindi nel fatto che qualcosa cominci a esistere senza una causa non vi è contraddizione. Certo, «causa» ed «effetto» sono termini

correlativi, come «marito» e «moglie». Ogni effetto deve avere una causa, proprio come ogni marito deve avere una moglie. Ma ciò non vuol dire che ogni evento debba essere causato, non più di quanto l'altra cosa significhi che ogni uomo debba essere sposato.

Se concepire qualcosa che giunge all'esistenza senza una causa non è assurdo, allora *a fortiori* non lo è neppure concepire quel determinato qualcosa che viene all'esistenza senza una causa di tipo particolare. Tutto, dice Hume, può produrre tutto. Da un punto di vista logico non v'è ragione per credere che il simile debba essere causato dal simile. «Dove gli oggetti non sono contrari, niente impedisce quell'unione costante, dalla quale totalmente dipende la relazione di causa ed effetto» (T 1. 3. 15, 187). Data una certa causa, si possono logicamente concepire un gran numero di effetti tra loro differenti come derivanti da essa: soltanto l'esperienza fa sí che noi ci attendiamo l'effetto che effettivamente si verifica in realtà. Ma su che base?

Hume avanza alcune regole con cui giudicare delle cause e degli effetti, tre delle quali sono:

- (1) Causa ed effetto debbono essere contigui nello spazio e nel tempo.
- (2) La causa deve essere antecedente all'effetto.
- (3) Ci dev'essere un'unione costante tra la causa e l'effetto (T 1. 3. 15, 188).

La terza regola è la più importante: «La contiguità e la successione non sono sufficienti a farci affermare che di due oggetti uno è la causa e l'altro è l'effetto, salvo che tale contiguità e successione non siano confermate in molti casi» (T. 1. 3. 6, 101). Ma quest'ultima clausola come può esserci d'aiuto? Se la relazione causale già non è individuabile nel caso singolo, come si fa a individuarla in occorrenze ripetute?

Hume risponde che l'osservazione della congiunzione costante produce una nuova impressione *nella mente*. Dopo che per un numero sufficiente di volte abbiamo osservato che un certo B segue a un certo A, la volta successiva in cui incontriamo un A sentiamo una determinazione a passare a B. In questo modo nasce l'idea di connessione necessaria di cui ci parla il terzo degli assiomi tradizionali. La necessità «non è altro che un'impressione interna della mente, ossia la determinazione a trasportare i pensieri da un oggetto all'altro» (T 1. 3. 15, 180). Grazie a questa spiegazione Hume può affermare che la tesi secondo cui non c'è idea senza una precedente impressione risulta ancora una volta corroborata. L'idea di connessione necessaria deriva infatti dall'aspettarci un certo effetto quando se ne presenta la causa, e l'aspettativa che proviamo è

un'impressione, prodotta dalla congiunzione abituale.

Hume riassume la propria disamina avanzando due definizioni di causazione. La prima è questa: una causa è «un oggetto precedente e contiguo a un altro, e tale che tutti gli oggetti somiglianti al primo sono posti in una relazione simile di priorità e contiguità con gli oggetti che somigliano al secondo». In questa definizione non si dice nulla circa la necessità della connessione, né si fa riferimento all'attività della mente. Ci viene pertanto fornita anche una seconda definizione, che rende più esplicita l'analisi filosofica humiana: una causa è «un oggetto precedente e contiguo a un altro, e così uniti nell'immaginazione che l'idea di uno determina la mente a formare l'idea dell'altro, e l'impressione dell'uno a formarsi un'idea più vivace dell'altro» (T 1. 3. 15, 186).

Entrambe le definizioni sollevano dei problemi. Cominciamo dalla seconda. Ci viene detto che la presenza di una certa idea «determina» la mente a formare un'altra idea. Dato però che «determinazione» non è molto diverso da «causazione», non ci troviamo qui in presenza di una circolarità? Ricordiamo che la teoria humiana delle connessioni necessarie dovrebbe essere applicabile anche alla necessità morale, oltre che alla necessità naturale, e alla causazione mentale oltre che a quella fisica. Tornando poi alla prima definizione, bisogna osservare più da vicino la nozione di *somiglianza*. Se prendessimo alla lettera la definizione di Hume, dovremmo negare cose come il fatto che, ad esempio, il topolino bianco del mio bambino sia stato la causa della scomparsa del pezzo di formaggio che stava nella sua gabbia. Tutti gli oggetti bianchi infatti sono «somiglianti» al mio topolino, ma non tutti gli oggetti bianchi causano la scomparsa del formaggio. C'è da dubitare della possibilità di affinare la nozione di *somiglianza* in maniera soddisfacente (ad esempio mediante il riferimento ai generi naturali), senza che ciò implichi di nuovo un qualche tacito riferimento a concetti causali.

La risposta di Kant.

La prospettiva di Hume sulla causalità merita una disamina filosofica approfondita, e di fatto l'ha ricevuta. Fu Kant ad attaccare l'idea secondo cui, per definire la causalità, era possibile avvalersi della successione temporale: semmai anzi ci serviamo di nozioni causali per determinare una sequenza temporale. In tempi più recenti si è messa in dubbio la pensabilità stessa d'un inizio incausato dell'esistenza: anche a tal proposito si può sostenere che, per determinare quando le cose incominciano, noi facciamo ricorso a nozioni causali⁸. Hume comunque aveva introdotto un approccio totalmente nuovo alla discussione filosofica sulla questione della

causalità, e il programma da lui stabilito segna ancora oggi i limiti della discussione sul tema.

La risposta di Kant a Hume si trova nel sistema dei principî della *Critica della ragion pura*, in una sezione dal titolo in parte fuorviante: «Analogie dell'esperienza». Essa mira a provare la seguente tesi: l'esperienza è possibile soltanto se tra le nostre percezioni si danno connessioni necessarie. La dimostrazione consta di tre fasi, che Kant chiama prima, seconda e terza analogia. Le prime due procedono nel modo seguente: (a) per poter avere esperienze in generale, io debbo avere esperienze di un regno oggettivo, il quale deve contenere sostanze durevoli; (b) per poter avere esperienza di un regno oggettivo, debbo avere esperienza di sostanze ordinate secondo nessi causali. Ciascuno di questi momenti muove da una riflessione sulla nostra coscienza del tempo: il quale viene considerato prima come durata, poi come successione. La terza analogia, che si presenta come una sorta di appendice all'argomento avanzato nelle prime due, sorge da un'analisi della coesistenza nel tempo: oggetti distinti che esistono simultaneamente nel tempo debbono coesistere nello spazio; e se coesistono nello spazio, allora debbono formare un sistema d'interazione reciproca.

Kant incomincia sottolineando che il tempo di per sé non può essere percepito. Se prendiamo una sensazione istantanea, considerata come un atomo di esperienza isolato, non vi troveremo nulla che ci mostri quando essa si presenti, o se ciò avvenga prima o dopo un qualche altro evento interiore. La coscienza del tempo quindi si dà solo se siamo in grado di collegare questi fenomeni a qualche sostrato permanente. Inoltre, perché ci sia autentico mutamento, anziché mera successione, deve esservi alcunché che prima è una cosa, e poi ne diventa un'altra. Ma questo elemento permanente non può provenire dalla nostra esperienza, in quanto essa è a sua volta in costante fluire; deve quindi essere fornito da qualcosa di oggettivo, che possiamo chiamare «sostanza». «Ogni esistenza e ogni cambiamento nel tempo possono essere considerati soltanto come un *modus* dell'esistenza di ciò che dura e che permane» (CRP, A 184 / B 227).

La conclusione della prima analogia non è del tutto chiara. Kant pensa forse di aver mostrato che dietro il flusso dell'esperienza ci dev'essere una singola cosa permanente – qualcosa come una quantità imperitura di materia che si conserva? Oppure, più semplicemente, conclude che devono esserci almeno alcune cose permanenti, ossia entità oggettive di durata non istantanea, quali comunemente riteniamo essere le rocce e gli alberi? Per confutare l'atomismo empirista a ben vedere è necessaria soltanto quest'ultima conclusione, più debole.

La seconda analogia si basa su una semplice osservazione; Kant fu il

primo filosofo a scorgerne l'importanza. Se rimango fermo e guardo una barca muoversi mentre discende un fiume, ho una successione di visioni diverse: prima vedo la nave a monte, poi la nave a valle, e così via. Del pari, se guardo una casa la mia esperienza presenterà ugualmente una certa successione: può darsi allora che prima io ne guardi il tetto, poi i piani superiori, quelli inferiori, e infine il seminterrato. Che cosa è mai a distinguere dunque una mera successione soggettiva di fenomeni (i vari scorci della casa) da un'osservazione oggettiva d'un mutamento (il movimento della nave verso valle)? Nel primo dei due casi, ma non nell'altro, sono in grado di invertire l'ordine delle percezioni a mio piacimento. Ma se non vi fosse una qualche necessaria regolarità causale, non si disporrebbe di un criterio per tracciare tale distinzione:

Se si suppone che prima di un evento non vi sia niente di antecedente cui esso debba seguire secondo una regola, ogni successione della percezione sarebbe allora determinata unicamente nell'apprensione, ossia in maniera semplicemente soggettiva, ma con ciò non sarebbe affatto determinato in maniera oggettiva quale dovrebbe essere propriamente l'antecedente e quale il successivo delle percezioni. In tal modo avremmo soltanto un gioco di rappresentazioni che non si riferisce ad alcun oggetto: vale a dire che mediante la nostra percezione non si distinguerebbe affatto, secondo la relazione temporale, un fenomeno da ogni altro (CRP, A 194 / B 239).

Vediamo così che c'è qualcosa di profondamente sbagliato nell'idea humiana secondo cui prima percepiamo due eventi in successione temporale e poi passiamo a considerarli uno come la causa e l'altro come l'effetto. Le cose stanno all'inverso: senza la relazione tra causa ed effetto non saremmo in grado di determinare alcun ordine nel tempo. Anche se potessimo farlo, prosegue Kant, la mera successione temporale non basterebbe comunque per spiegare la causalità, poiché causa ed effetto potrebbero essere simultanei. Agostino, molto tempo prima, aveva osservato che è un piede a causare un'impronta, ma non l'inverso; e Kant gli fa eco dicendo che una palla appoggiata su un cuscino imbottito produce un avvallamento non appena vi venga posata, e ciò nonostante la palla è la causa, mentre l'avvallamento è l'effetto (sebbene le due cose siano anche in questo caso simultanee). Lo sappiamo perché ogni palla di quel tipo produce un incavo su un cuscino, ma non ogni incavo siffatto contiene una palla.



In questa immagine del XVIII secolo di Fort William, Calcutta, non è difficile stabilire ciò che è rappresentato come fermo e ciò che invece è rappresentato come in movimento. Ma, si domanda Kant, che cos'è mai a dircelo?

La terza analogia prende le mosse dal medesimo punto di partenza della seconda, ma procede in direzione opposta:

Così io posso applicare la mia percezione prima alla luna e poi alla terra, o viceversa prima alla terra e poi alla luna, e, per il fatto che le percezioni di questi oggetti possono susseguirsi reciprocamente, affermo che esse esistono simultaneamente (CRP, A 211 / B 257).

Eppure, in nessuna delle due percezioni c'è qualcosa che mi assicura che il loro ordine possa essere invertito, ossia che esse coesistano l'una con l'altra. «Quindi», conclude Kant, forse un po' troppo precipitosamente, «nell'esperienza la simultaneità delle sostanze nello spazio non può essere conosciuta in altro modo se non presupponendo un'azione reciproca di esse l'una rispetto all'altra» (CRP, A 211 / B 258).

A prescindere dalle critiche che si possono muovere ai singoli dettagli di tali argomentazioni, è indubbio che le analogie kantiane provano sia che la relazione fra tempo e causalità è molto più complessa di quanto Hume immaginasse, sia che l'abolizione della nozione di sostanza fatta da Berkeley va di pari passo con la demolizione di ogni successione ordinata dei fenomeni – quei fenomeni che lo stesso Berkeley, in virtù del suo idealismo, considerava costitutivi della realtà del mondo.

Se nella *Critica della ragion pura* Kant aveva tentato di mostrare l'inutilità delle pretese della conoscenza, quando queste sono separate dal mondo condizionato dell'esperienza, Hegel, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*, avrebbe cercato di provare la credibilità di un pensiero metafisico capace di offrire una conoscenza incondizionata dell'assoluto. In un certo senso l'idealismo hegeliano segna il punto supremo della speculazione metafisica, e spesso gli avversari della metafisica stessa hanno scelto stralci del suo testo come esempi per illustrare l'inevitabile oscurità e inutilità di qualsiasi impresa siffatta. È però incredibilmente difficile selezionare e presentare dei passi dagli scritti di Hegel in cui vengano sviluppate concezioni rilevanti circa gli argomenti trattati in questo capitolo. E questo non perché Hegel mancasse di genialità, bensì in ragione dell'olismo che costituisce la caratteristica predominante del suo pensiero. Hegel sostiene che a ogni livello le parti possono essere comprese soltanto come parti di un tutto. Non possiamo conoscere realmente nemmeno l'entità più minuscola, se non comprendiamo la relazione che essa intrattiene con l'intero universo. Non c'è verità all'infuori della verità dell'intero. Da alcuni degli scritti di Hegel si posso estrarre preziose intuizioni, ma quanto al suo sistema metafisico, o lo si accetta per intero, oppure bisogna procedere oltre.

Il periodo da Descartes a Hegel fu la grande epoca dell'edificazione dei sistemi metafisici. Nel corso dell'età medievale c'erano stati molti metafisici dotati di talento; essi però non si pensavano come creatori d'un nuovo sistema: al contrario, apportavano gradualmente miglioramenti a un sistema che già era stato fornito dagli insegnamenti della Chiesa e dal genio di Aristotele. Descartes, Spinoza, Kant e Hegel invece si concepivano come intenti a stabilire per la prima volta un sistema in grado di comprendere armonicamente tutte le verità fondamentali che era possibile conoscere. Non si può dire che qualcuno di loro sia davvero riuscito in tale impresa titanica; ma dai loro eroici fallimenti c'è comunque molto da imparare.

Nel XIX e XX secolo, quando la filosofia occidentale si scisse in due tradizioni tra loro in conflitto, che si diffusero l'una nel continente europeo e l'altra nel mondo anglofono, la seconda adottò il modello medievale, mentre la prima seguì l'esempio dei metafisici della prima età moderna. In Germania e in Francia i filosofi continuarono a intendere il proprio compito come creazione di nuovi sistemi, destinati a soppiantare quelli dei loro predecessori. In Inghilterra e negli Stati Uniti la maggioranza dei filosofi si accontentò piuttosto del tentativo di chiarificare o emendare singoli elementi all'interno di una cornice fornita dall'opera degli scienziati della natura e dal linguaggio ordinario che adoperiamo nella vita quotidiana. Molti filosofi però

hanno opposto più di una resistenza a venire giudicati in base all'uno o all'altro dei due paradigmi; e il metodo migliore per evitare l'ossessione di una simile, reciproca scomunica è uno studio di ampio respiro della parabola storica della filosofia.

¹ Per Platone vedi vol. I, pp. 59-60. Tra gli scolastici, fu Enrico di Gand (che peraltro è assai poco verosimile sia mai stato letto da Descartes) ad avvicinarsi maggiormente alla posizione cartesiana, in qualche misura anticipandola (vedi vol. II, p. 92).

² Sulla nozione di azione transiente vedi anche vol. IV, p. 258 [N.d.T.].

³ Come più tardi avrebbe fatto notare Frege, in tale dimostrazione vi è però un salto: Leibniz ha tacitamente assunto che $2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1$, il che tuttavia dipende dalla proprietà associativa di cui gode l'addizione.

⁴ Vedi vol. II, pp. 222-25.

⁵ Vedi vol. I, pp. 211-12.

⁶ La dimostrazione dell'esistenza di Dio fornita da Berkeley sarà esaminata in dettaglio *infra*, nel **cap. x**.

⁷ Vedi G. E. M. Anscombe, *Causality and Determination*, in Id., *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 133-47 [*Causalità e determinazione*, in «Acta philosophica», XI (2002), n. 2, pp. 197-214].

⁸ Vedi G. E. M. Anscombe, *Times, Beginnings and Causes*, in Id., *Metaphysics and the Philosophy of Mind* cit., pp. 148-62.

Capitolo settimo

Mente e anima

Descartes: la mente.

L'ambito della filosofia che nella prima età moderna è andato incontro agli sviluppi più significativi è stato quello della filosofia della mente. Ciò fu dovuto soprattutto all'opera di Descartes. Mentre la sua fisica ebbe vita breve e senza gloria, la sua psicologia venne adottata su vasta scala, e ancora oggi esercita una forte influenza sul pensiero di molti tra coloro che pure non hanno mai letto l'opera di Descartes, o che addirittura ne hanno rifiutato esplicitamente il sistema.

Descartes ridisegnò i confini tra mente e corpo, introducendo un nuovo modo di caratterizzare il mentale. A partire dall'epoca cartesiana, per i filosofi e per gli scienziati è diventato naturale strutturare la psicologia in maniera radicalmente differente rispetto a quanto fatto nel Medioevo e nel Rinascimento dai predecessori aristotelici di Descartes¹. Ciò ha interessato anche il modo quotidiano di pensare la natura umana e il mondo naturale.

Gli aristotelici consideravano la mente come quella facoltà, o quell'insieme di facoltà, che contraddistingue l'uomo dagli altri animali. Gli animali privi di linguaggio condividono con noi alcune capacità e attività: come noi, cani, vacche e maiali possono vedere, udire e sentire; hanno cioè in comune con noi la facoltà o le facoltà della sensazione. Solo gli esseri umani però sono in grado di pensare pensieri astratti e prendere decisioni razionali: si differenziano dagli altri animali per il possesso dell'intelletto e della volontà. Erano queste due ultime facoltà, per gli aristotelici, a costituire l'essenza della mente. L'attività intellettuale era in un certo senso immateriale, mentre la sensazione risultava impossibile senza un corpo materiale.

Per Descartes e per quanti lo seguirono i confini tra la mente e il corpo erano posti altrove. Il criterio per definire il mentale era la coscienza, non già l'intelligenza o la razionalità: la mente era il regno di tutto ciò che è accessibile all'introspezione. La mente pertanto non includeva solo il comprendere e il volere umani, ma anche il vedere, l'udire, il toccare, il provare dolore e piacere. Secondo Descartes ogni genere di esperienza umana conteneva un elemento di tipo spirituale e non materiale, ossia una componente fenomenica, la quale era connessa in maniera soltanto contingente con le cause, le espressioni e i meccanismi corporei.

Al pari dei suoi predecessori aristotelici, anche Descartes credeva

che la mente fosse ciò che distingueva gli esseri umani dagli altri animali; ma lo credeva per ragioni del tutto differenti. Per gli aristotelici la mente si limitava all'anima intellettiva, posseduta soltanto dagli uomini. Per lui la mente si estendeva fino a comprendere anche la sensazione, ma solo gli uomini avevano sensazioni in senso pieno e autentico. Il meccanismo corporeo che accompagna la sensazione negli esseri umani poteva darsi anche nei corpi animali; ma in un animale un fenomeno come il dolore era un evento puramente meccanico, cui non si accompagnava alcuna coscienza.

In pochi, invero, hanno seguito Descartes nel considerare gli animali come semplici macchine; eppure, la sua sostituzione della coscienza alla razionalità, quale carattere definitorio del mentale, è stata largamente accettata. Questo però ha per conseguenza che la mente appaia come un luogo dotato di una peculiare connotazione privata. Chi utilizza il linguaggio possiede capacità intellettuali che non si contraddistinguono tuttavia per alcuna speciale privatezza: un'altra persona può sapere meglio di me se capisco o meno la fisica quantistica, o se ciò che mi spinge ad agire è l'ambizione. D'altro canto però, se voglio sapere che tipo di esperienze sta provando qualcuno, debbo per forza attribuire uno status speciale alle sue affermazioni. Se mi racconti che cosa ti sembra di vedere o di udire, che cosa stai immaginando, o che cosa stai dicendo fra te e te, ciò che proferisci non può essere sbagliato. Certo, non necessariamente è vero – può darsi che tu stia mentendo, o che tu stia fraintendendo le parole che usi – ma in quanto tale, quello che affermi non può essere erroneo. Le esperienze posseggono dunque una certa proprietà di indubitabilità, che Descartes prese come il tratto essenziale del pensiero, usandola come fondamento per il proprio sistema della conoscenza².

Per vedere in che modo Descartes realizzi questo cambiamento rivoluzionario, dobbiamo tornare alla seconda delle sue *Meditazioni*. Dopo essere riuscito a dimostrare in maniera soddisfacente la propria stessa esistenza, Descartes prosegue chiedendo: «Che cosa sono dunque Io» – che so di esistere? La risposta immediata è che sono «una cosa che pensa» (*res cogitans*). «E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente» (*OFD* II, 27). Il termine «pensiero», come sempre accade in Descartes, va inteso in senso ampio: pensare non è sempre pensare *che* qualcosa o qualcos'altro, né è semplicemente sinonimo di meditazione intellettuale. Anche la volizione, la sensazione e l'emozione rientrano infatti nel pensiero. Nessun autore prima di lui aveva usato la parola in un'accezione così ampia, eppure Descartes non riteneva in questo modo di alterarne il

senso. Egli piuttosto applicava il termine a elementi inusuali, poiché credeva che anch'essi possedessero il tratto distintivo più importante di quelli usuali, cioè la coscienza immediata. «Col nome di *pensiero* io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente coscienza» (OFD II, 148).

Esaminiamo una per una le attività che Descartes elenca come tipiche di una *res cogitans*. Il comprendere e il concepire – ossia padroneggiare i concetti e formulare pensieri articolati – sono anche per lui operazioni dell'intelletto, come lo erano per gli aristotelici. I pensieri e le percezioni chiare e distinte costituiscono poi le operazioni intellettuali per eccellenza. Prima di Descartes anche l'affermare e il negare sarebbero stati considerati come atti dell'intelletto. Per lui invece il formulare giudizi non è compito dell'intelletto, bensì della volontà. Comprendere la proposizione « $115 + 28 = 143$ » è una percezione intellettuale, ma giudicare che la proposizione è vera, affermando che effettivamente 115 più 28 fa 143, è un atto volitivo. L'intelletto si limita a fornire le idee, le quali costituiscono il contenuto su cui la volontà è chiamata a giudicare (OFD II, 47). La coscienza che la mente possiede dei propri pensieri non costituisce un esempio di giudizio: il semplice possedere un'idea o un gruppo di idee, senza affermare o negare alcuna relazione tra di esse e il mondo reale, non è ancora giudicare. «L'affermare e il negare» quindi non vanno con gli elementi precedenti che compaiono nell'elenco cartesiano del «comprendere e concepire», bensì stanno raggruppati assieme ai seguenti, nell'elenco del «volere e rifiutare». La volontà è la facoltà di dire «sì» o «no» a delle proposizioni (che riguardano il modo in cui stanno le cose) o a dei progetti d'azione (che riguardano il da farsi).

L'intelletto quindi è la facoltà del conoscere (*facultas cognoscendi*), mentre la volontà è la facoltà dello scegliere (*facultas eligendi*). In molti casi la volontà può scegliere di astenersi dal formulare un giudizio sulle idee che l'intelletto le presenta. Anche il dubitare – che viene per primo nella lista di Descartes, poiché egli sta appunto cercando di trarsi fuori dal dubbio universale – è un atto della volontà, non dell'intelletto. Tuttavia, quando la percezione intellettuale è chiara e distinta il dubbio è impossibile. Una percezione chiara e distinta infatti obbliga la volontà: per quanto a fondo ci si sforzi, di essa non si può dubitare. La percezione della propria esistenza prodotta dal *cogito* è di questo tipo. La volontà può comunque giudicare anche in assenza di una percezione chiara e distinta, ma ciò è sbagliato. Al fine di evitare l'errore uno dovrebbe pertanto sospendere il giudizio sinché la percezione non raggiunga un'adequata chiarezza e distinzione (OFD II, 47).

Descartes credeva nella libertà del volere; ma per comprendere la

sua dottrina in merito dobbiamo richiamare la distinzione tra libertà di indifferenza (la capacità di scegliere tra due alternative) e libertà di spontaneità (la capacità di seguire i propri desideri). Egli non nutriva grande considerazione per la libertà di indifferenza: questo genere di libertà era possibile soltanto nel caso in cui si desse un equilibrio tra le ragioni a favore e quelle a sfavore di una determinata scelta. La percezione chiara e distinta, non lasciando alla volontà altra alternativa se non assentire, eliminava la libertà di indifferenza; ma non la libertà di spontaneità: «Quando vediamo assai chiaramente che una cosa ci conviene, è estremamente malagevole, se non già, come credo, addirittura impossibile, nel mentre si resta in questo pensiero, arrestare il corso del nostro desiderio» (*LD*, 215). La mente umana raggiunge il proprio culmine quando dà l'assenso, con spontaneità ma non con indifferenza, ai dati della percezione chiara e distinta.

Questo per quanto riguarda le facoltà dell'intelletto e della volontà. Nell'elenco delle attività di una *res cogitans* figurano tuttavia anche l'immaginazione e la sensazione. È in quest'ambito che Descartes opera la sua innovazione più straordinaria. Per gli aristotelici la sensazione implicava l'operazione degli organi corporei, quindi era impossibile in assenza di un corpo. Quando ancora non ha distolto i suoi lettori dai loro pregiudizi aristotelici, talora Descartes usa il verbo *sentire* in maniera simile. Nel quadro del suo sistema però la sensazione, propriamente intesa, non è altro che un modo del pensiero. Abbiamo già incontrato il passo in cui Descartes, cercando di emergere dal proprio dubbio, dice: «Di fatto vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sia pure; tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente ciò che in me si chiama sentire» (*OFD* II, 28). Qui egli sta cercando di isolare un'esperienza immediata indubitabile: quel «sembra di vedere una luce» che non può essere erroneo, e che costituisce l'elemento comune tanto all'esperienza allucinatoria quanto a quella veridica. Esso non comporta alcun giudizio: si tratta di un pensiero che posso avere astenendomi affatto dal giudicare, in obbedienza alla disciplina imposta dal dubbio cartesiano. Certo, quel pensiero *può* anche essere accompagnato dal giudizio corrispondente, e una persona non ancora purificata dall'aristotelismo lo accompagnerà appunto con il giudizio erroneo secondo cui ci sono cose reali nel mondo che somigliano totalmente alle mie percezioni (*OFD* II, 403-4).

Nell'uomo la sensazione è provocata e accompagnata dai movimenti nel corpo: la visione, ad esempio, da movimenti nelle estremità dei nervi ottici. Tali eventi meccanici hanno però un legame soltanto contingente con il pensiero puramente mentale, così che Descartes può essere certo di avere sensazioni pur trovandosi in una

fase in cui dubita ancora del fatto di possedere un corpo e del fatto che ci sia un mondo esterno. È solo dopo aver meditato sulla veracità di Dio, e sulla natura delle facoltà donategli da Dio, che Descartes raggiunge una posizione tale per cui egli può finalmente pronunciarsi sull'elemento meccanico coinvolto nel processo della sensazione che si dà in una mente dotata d'un corpo.

Gli stessi identici movimenti meccanici possono occorrere anche nel corpo di un animale non umano. In senso lato, volendo, potremmo chiamarle a loro volta sensazioni. Ma un animale non può avere pensieri, e in senso stretto la sensazione non consiste in altro che pensiero. Ne consegue dunque che un animale per Descartes non può soffrire il dolore, anche se la macchina del suo corpo può far sí che esso reagisca in un modo che, in un uomo, sarebbe l'espressione del dolore:

Non vedo ragione alcuna a favore del pensiero dei bruti oltre a questa sola: avendo gli occhi, le orecchie, la lingua ed i restanti organi di senso simili ai nostri, è verosimile che essi sentano come noi; così, poiché nel nostro modo di sentire è incluso il pensiero, anche a essi deve essere attribuito un analogo pensiero. Estremamente spontanea com'è, una tale ragione si è insinuata nella mente degli uomini sin dall'infanzia. Ci sono però altre ragioni, molto più numerose e più forti, ma non così spontanee in tutti, che ci persuadono del contrario (*LD*, 2623).

La dottrina secondo cui gli animali non hanno né coscienza né il sentire non parve ai contemporanei di Descartes sconvolgente tanto quanto essa oggi appare alla maggioranza delle persone. Queste reagirono invece con orrore quando alcuni dei seguaci di Descartes affermarono che anche gli esseri umani, al pari degli animali, erano solo macchine particolarmente complesse.

Il dualismo e i suoi aspetti insoddisfacenti.

Descartes argomenta a favore d'una netta distinzione tra mente e corpo negli esseri umani. Io so – ci dice nella sesta meditazione – che se sono in grado di comprendere chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, allora è dimostrato che le due cose sono tra loro distinte; almeno Dio, infatti, può separarle. Dato però che sa di esistere, e non trova nient'altro che appartenga alla sua natura se non il fatto di essere una cosa pensante, ne conclude che la sua natura o essenza consiste semplicemente nell'essere una cosa pensante: egli è realmente distinto dal suo corpo, e può esistere senza di esso. Se si esamina bene questo argomento, è difficile non concludere che Descartes qui sta confondendo «Io posso percepire chiaramente e distintamente A senza percepire chiaramente e distintamente B» con

«Io posso chiaramente e distintamente percepire A senza B».

Descartes ammette che, in virtù di circostanze fattuali contingenti, gli uomini in questo mondo sono composti di mente e di corpo. Ma la natura di questa composizione, questa «intima unione» tra mente e corpo, costituisce uno degli aspetti più enigmatici del suo sistema. La questione si fa ancora più oscura quando ci viene detto che la mente non è direttamente influenzata da alcuna parte del corpo, eccetto che dalla ghiandola pineale, che è situata nel cervello (*AT XI*, 353; *OFD IV*, 23). Tutte le sensazioni e le emozioni consistono di movimenti nel corpo, i quali viaggiano attraverso i nervi fino a raggiungere questa ghiandola; lí trasmettono un segnale alla mente, da cui si origina una certa esperienza.

Descartes spiega il meccanismo della visione come segue:

Cosí, per esempio, se vediamo venire verso di noi un animale, la luce riflessa dal suo corpo ne proietta due immagini, una per ciascuno dei nostri occhi; queste due immagini ne formano altre due, col sussidio dei nervi ottici, nella superficie interna del cervello che guarda verso le sue cavità; poi, di là, per mezzo degli spiriti di cui tali cavità son piene, le immagini si irradiano verso la piccola ghiandola da essi circondata. Questa irradiazione avviene in modo che il movimento di cui si compone ogni punto di ciascuna delle due immagini tenda verso il medesimo luogo della ghiandola verso cui tende il moto che costituisce il punto corrispondente dell'altra immagine da cui è rappresentata la stessa parte dell'animale in questione. Cosí le due immagini che sono nel cervello ne formano nella ghiandola una sola, che agisce immediatamente sull'anima facendole vedere la figura dell'animale (*OFD IV*, 25).

Dire che l'anima vede o che legge delle immagini nel cervello significa immaginarsela come un piccolo essere umano, ovvero un *homunculus*. Si tratta peraltro di una fallacia nei confronti della quale lo stesso Descartes ci aveva messo in guardia nella sua *Diottrica*, quando aveva descritto la formazione delle immagini sulla retina. Queste immagini, diceva in quella sede al lettore, fanno parte del processo di trasmissione dell'informazione dal mondo esterno al cervello, e mantengono un certo grado di somiglianza con gli oggetti da cui avevano origine. «Non bisogna tuttavia per nulla credere – ammoniva – che sia per mezzo di tale somiglianza [...] che noi percepiamo tali oggetti, come se nel nostro cervello vi fossero ancora altri occhi coi quali potessimo vederla» (*OSD II*, 253).

La fallacia dell'*homunculus* si ripresenta però anche quando trattiamo la transazione tra l'anima e la ghiandola pineale come se si trattasse d'un caso analogo proprio alla visione o alla lettura. Da un punto di vista filosofico l'enigma dell'interazione tra mente e materia è infatti lo stesso tanto che sia collocato pochi centimetri dietro l'occhio, quanto che risieda all'interno dell'occhio stesso.

L'introduzione della ghiandola pineale non risolve il problema mente-corpo: si limita soltanto a riproporlo in scala ridotta.

Per com'è concepita da Descartes, l'interazione tra mente e materia è profondamente misteriosa. Nel suo sistema fisico l'unica forma di causazione materiale è la comunicazione del movimento; ma la mente non è una cosa che si muove nello spazio. «Come può l'anima muovere il corpo?», domandava appunto la principessa Elisabetta. Il movimento richiede certamente il contatto, e il contatto richiede l'estensione: ma l'anima è inestesa. Descartes le rispose dicendole di pensare al peso, cioè alla pesantezza di un corpo, che lo spinge verso il basso pur in assenza di qualunque superficie di contatto. Ma questa concezione del peso, come Elisabetta ebbe rapidamente a sottolineare, era una concezione che Descartes stesso aveva considerato alla stregua d'una farragine di origine scolastica. Ecco allora che, dopo pochi altri scambi di corrispondenza, Descartes si ridusse a suggerire alla principessa di non affliggere ulteriormente la propria graziosa testa con quel problema.

Di fatto, Elisabetta aveva individuato proprio la debolezza fondamentale della filosofia della mente di Descartes. Il sistema cartesiano era dualista: equivaleva cioè alla credenza in due mondi separati – un mondo fisico contenente la materia, e un mondo psichico contenente eventi mentali privati. I due mondi vengono sistematicamente definiti e descritti in modi tra loro differenti, al punto tale che la realtà fisica e quella mentale finiscono per poter interagire, se mai, solo in una maniera misteriosa, che trascende le normali regole della causalità e dell'evidenza. Questo genere di dualismo è una filosofia radicalmente sbagliata. Nei secoli successivi l'incoerenza messa in rilievo dalla principessa Elisabetta sarebbe stata sottolineata, in maniera esaustiva e tenace, da Kant e da Wittgenstein. Ancora in pieno XXI secolo, peraltro, il dualismo di matrice cartesiana mostra di essere vivo e di godere di buona salute presso molti filosofi della mente.

Determinismo, libertà e compatibilismo.

All'epoca di Descartes il più veemente critico del dualismo era il materialista Thomas Hobbes. Egli negava l'esistenza di qualunque entità inestesa e spirituale, come la mente cartesiana. Mentre Descartes esagerava la differenza tra gli uomini e gli animali, Hobbes la minimizzava. Descriveva l'azione umana come una forma particolare di comportamento animale. Ci sono, dice, due tipi di movimento negli animali, chiamati l'uno vitale e l'altro volontario. I movimenti vitali includono il respiro, la digestione e la circolazione del sangue. Il movimento volontario invece è «l'andare, il parlare, il

muovere qualche membro, nella maniera determinata prima nella nostra mente dalla fantasia» (L, 51). Le operazioni che Descartes (e gli aristotelici prima di lui) attribuiva alla ragione, Hobbes le assegna all'immaginazione. Si tratta di una facoltà comune a tutti gli animali, la quale è puramente materiale, in quanto tutti i pensieri, di qualunque tipo, consistono di piccoli movimenti nella testa. Se un particolare atto immaginativo è causato da parole o da altri segni, esso è chiamato «intelletto», cioè facoltà di intendere. Ma anch'esso è comune a tutti gli animali, «infatti un cane intenderà per abitudine il richiamo o il rimprovero del suo padrone; e così parecchie altre bestie» (L, 21).

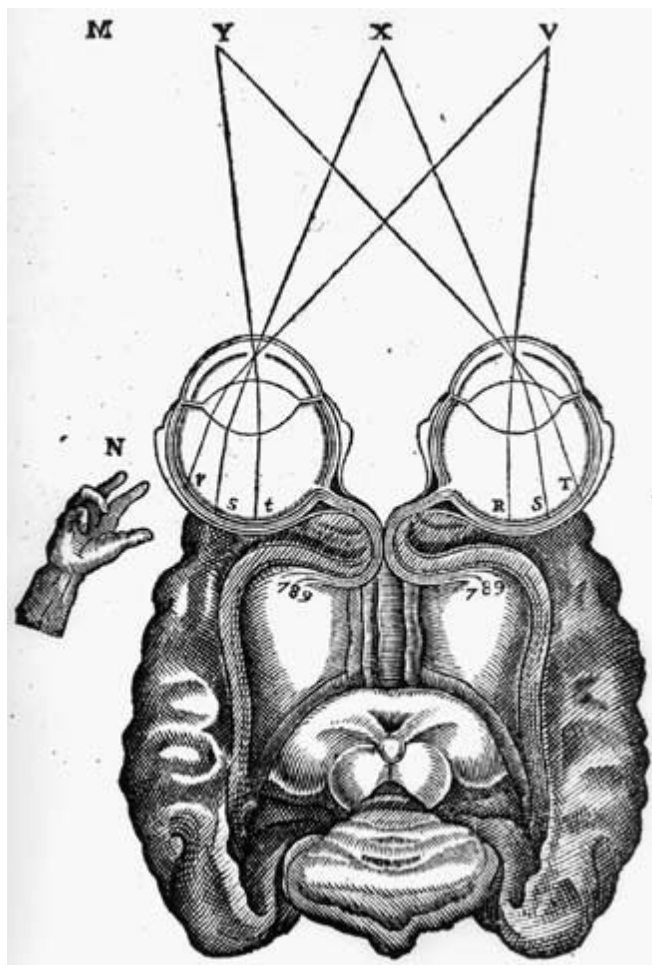


Diagramma della meccanica della visione presentato da Descartes nella *Diottrica* (1637).

La differenza tra animali e uomini, a tale riguardo, sta

semplicemente nel fatto che quando un uomo immagina una cosa, in seguito passa a chiedersi che cosa può farsene di essa. Ciò però è una questione di volontà, non di intelletto. Non che la volontà sia una facoltà peculiare degli esseri umani: una volontà è semplicemente un desiderio – cioè quel desiderio che giunge per ultimo al termine di una catena deliberativa – per cui «le bestie che hanno deliberazione devono avere necessariamente anche la volontà» (L, 61). Sia i desideri umani sia quelli animali sono come conseguenze di forze meccaniche. La differenza sta semplicemente nel fatto che gli uomini hanno un repertorio più vasto di volizioni, al cui servizio impiegano la loro immaginazione. La libertà del volere non è tuttavia maggiore negli uomini che nelle bestie.

La tesi costituiva un grande oltraggio, e portò a un celebre dibattito con John Bramhall, vescovo realista di Derry, che condivideva con Hobbes il destino dell'esilio³. Hobbes insisteva che «una tale libertà [...] libera dalla necessità non si riscontra nella volontà né degli uomini, né delle bestie» (*De corp.* 25. 12). Egli comunque affermava anche che libertà e necessità non erano per forza incompatibili:

Libertà e necessità sono compatibili. Come accade nell'acqua, che non solo ha libertà, ma anche necessità di discendere per il canale; così similmente nelle azioni che gli uomini fanno volontariamente; esse (per il fatto che procedono dalla loro volontà) procedono da libertà, e tuttavia, per il fatto che ogni atto di volontà umana, ogni desiderio e ogni inclinazione procedono da qualche causa, e questa da un'altra causa, in una catena continua (di cui il primo anello è nelle mani di Dio, la prima di tutte le cause) procedono da *necessità* (L, 223-24).

«Questa è una libertà da bruti», obiettò tuttavia Bramhall: «è la libertà di volare posseduta da un uccello con le ali bloccate. Non è una libertà ridicola?» Hobbes replicò che un uomo era libero di obbedire alla propria volontà, ma non libero di volere. La volontà di scrivere o quella di astenersi dallo scrivere, per esempio, non sopraggiungono a qualcuno in quanto risultato di una qualche volontà precedente. «Chi non comprende la differenza tra *libero di fare se vuole* e *libero di volere* – affermò sprezzante – non è atto a udire il dibattito su questo argomento, e ancor meno a parteciparvi».

La concezione che Hobbes ha della libertà gli consente di aspirare al titolo di fondatore della dottrina chiamata «compatibilismo»: la tesi cioè secondo cui la libertà e il determinismo sono tra loro compatibili. Hobbes la presenta in una forma grezza, la quale, come sottolineò Bramhall, non riesce a rendere giustizia delle palesi differenze che vi sono tra le modalità d'azione proprie degli agenti inanimati e quelle tipiche di agenti razionali come gli esseri umani. La versione hobbesiana è cioè legata a un modello lineare di causazione, intesa come una serie di eventi che si susseguono in sequenza, ognuno legato

al successivo da una relazione di causa ed effetto. Così la mia azione è preceduta e causata dal mio volere, il quale è preceduto e causato dalla mia deliberazione, che è a sua volta preceduta e causata da una serie di movimenti fuori dal mio controllo: una serie che alla fine termina nella causazione prima, da parte di Dio. La mia azione è libera in quanto l'evento che immediatamente la precede è un atto di volontà; ma essa è pure necessitata, perché giunge al termine d'una serie i cui elementi sono ciascuno una conseguenza necessaria del precedente.

L'idea di una serie in cui eventi fisici ed eventi mentali si alternano in questa maniera solleva tuttavia dei problemi. È vero che per Hobbes gli eventi mentali (un pensiero o un atto volitivo) non occorrono in un regno spirituale situato al di fuori dello spazio materiale, come invece riteneva Descartes; secondo Hobbes tutti i movimenti della mente sono effettivi movimenti nel corpo. Far semplicemente coincidere in questo modo eventi fisici ed eventi mentali pone tuttavia problemi ulteriori, che sarebbero stati indagati dai filosofi successivi. Ci sono inoltre molti casi di comportamento volontario in cui, prima dell'azione, non può identificarsi alcun evento mentale cui attribuire quel ruolo causale che la versione hobbesiana di compatibilismo esige per la volontà. I pro e i contro del compatibilismo si possono valutare meglio nelle versioni sviluppatene da pensatori più tardi e più raffinati, quali Immanuel Kant⁴.

Già la trattazione della volontà fatta da Locke costituisce comunque un miglioramento rispetto a quella di Hobbes. Troviamo in noi stessi, afferma Locke, un potere di cominciare a compiere azioni o di astenerci dal farlo, siano esse azioni della mente oppure del corpo, «semplicemente mediante un pensiero o una preferenza della mente, che ordina, per così dire, comanda di fare o non fare un'azione particolare» (S 2. 21. 5). Questo potere è ciò che chiamiamo volontà, e il suo esercizio – l'emissione di un tale ordine – è la volizione, o il volere. Un'azione che obbedisce a tale ordine viene detta volontaria. Ogniqualvolta un uomo ha il potere di pensare o di non pensare, di muoversi o di restare immobile, secondo la direttiva della propria mente, egli in quella misura può dirsi libero (S 2. 21. 8).

La libertà richiede due cose: la volizione di agire, e il potere di compiere una certa cosa o di astenersi. Una palla da tennis non è libera, poiché non possiede nessuna di quelle due cose. Un uomo che precipita da un ponte crollato ha la volizione di fermare la propria caduta, ma nessun potere di farlo: la caduta quindi non è un'azione libera. Anche se voglio fare qualcosa e la sto effettivamente facendo, ciò potrebbe peraltro non bastare a fare della mia azione un'azione libera:

Supponiamo che un uomo venga portato, mentre dorme profondamente, in una stanza dove si trova una persona che egli desidera molto vedere e intrattenere, e che sia rinchiuso in questa stanza, senza che abbia il potere di uscirne; egli si sveglia ed è felice di trovarsi in una compagnia tanto gradita, nella quale rimane volentieri, cioè egli preferisce rimanere in quella stanza piuttosto che andarsene. Io chiedo, non è volontario questo rimanere? Credo che nessuno lo metterà in dubbio; tuttavia, giacché è rinchiuso a chiave, è evidente che non è libero di non rimanere, non ha la libertà di andarsene (S 2. 21. 8).

Questo ci mostra che un'azione può essere volontaria pur senza essere libera. La libertà è l'opposto della necessità; ma la volontarietà è compatibile con la necessità. Un uomo che si trova in un certo stato che la necessità ha reso inalterabile, potrebbe comunque preferire quello stato all'assenza di esso, o al suo cambiamento. La volontarietà, pur non essendo una condizione sufficiente per la libertà, ne è tuttavia comunque un prerequisito essenziale. Gli agenti che non hanno affatto pensiero o volizione agiscono tutti quanti per necessità.

Che dire poi della questione se la volontà umana sia libera oppure no? Locke afferma che la domanda è impropria, al pari del chiedersi se il sonno sia rapido, o se la virtù sia quadrata. La volontà è un potere, non un agente, e la libertà appartiene solo agli agenti. Quando parliamo della volontà in quanto facoltà dovremmo guardarci bene dal personificarla. Se vogliamo possiamo parlare di una facoltà del canto e di una facoltà della danza, ma sarebbe assurdo dire che la facoltà del canto canta, o che la facoltà della danza danza essa stessa. Del pari, è insensato dire che la volontà sceglie, oppure che essa è libera.

Sembra che qui Locke stia peraltro evitando la questione che aveva impensierito Hobbes. Stando al punto di vista lockiano, una volizione è un atto della mente che ci comanda o ci trattiene dal compiere una certa azione. Si può però dire che l'agente è libero di compiere o di astenersi dal compiere quel determinato atto mentale? Locke enuncia una massima generale: se un certo pensiero è tale da lasciare in nostro potere la scelta di accettarlo o di lasciarlo andare a nostro piacimento, allora siamo in una condizione di libertà. Ma la volizione, ci dice, non è un pensiero siffatto. «Un uomo rispetto al volere, o all'atto della volizione, una volta che un'azione che è nel suo potere viene proposta ai suoi pensieri come da farsi senz'altro, non può essere libero» (S 2. 21. 23).

Non si tratta solo del fatto che quando siamo desti non possiamo fare altro che volere qualcosa o qualcos'altro di determinato; Locke dice anche che non siamo in grado di trattenerci dalle singole volizioni che abbiamo. «Chiedere se un uomo sia libero di volere il movimento o il riposo, il parlare o il tacere, a seconda che gli piaccia, equivale a chiedere se un uomo può volere ciò che vuole o se può

piacergli ciò che gli piace»: e questa è una domanda che non ha bisogno di risposta (S 2. 21. 23). Qui Locke sembra però scivolare in una fallacia nella cui trappola sono caduti anche altri grandi filosofi: si tratta di quel ragionamento scorretto che, muovendo dalla premessa corretta «Necessariamente, se preferisco X, allora preferisco X», giunge alla dubbia conclusione: «Se preferisco X, allora necessariamente preferisco X».

Locke ha comunque una ragione concreta per negare che le scelte operate dalla volontà siano libere. Ogni scelta di compiere un'azione, sostiene, è determinata da un precedente stato mentale: uno stato di disagio rispetto alla situazione attuale. Un tale disagio è l'unica cosa che agisce sulla volontà e ne determina le scelte. Siamo costantemente assediati dai più diversi tipi di disagio; il più pressante, tra quelli rimovibili, «determina la volontà, di volta in volta, in quel susseguirsi di azioni volontarie che costituisce la nostra vita» (S 2. 21. 41). Il massimo che possiamo fare è dunque sospendere temporaneamente l'esecuzione di un certo desiderio, mentre nel frattempo decidiamo se perseguirlo nell'azione ci renderà o meno felici sul lungo termine. Questa, dice Locke, è la fonte di ogni libertà, ed è ciò che chiamiamo (impropriamente) libero arbitrio. Ma una volta soppesati i pro e i contro, il desiderio che ne risulta determinerà la volontà (S 2. 21. 30-47).

Locke è consapevole che al suo sistema si può muovere la seguente obiezione: l'uomo non può affatto dirsi libero, se non è libero di volere tanto quanto lo è di realizzare ciò che vuole nell'azione. Egli non offre però una risposta diretta a questa obiezione; si dilunga invece nel considerare quali siano i fattori che conducono le persone a fare delle scelte sbagliate. La sua spiegazione principale è la stessa che Platone aveva fornito nel *Protagora*: catturati da ciò che sul piano intellettuale equivale a un'illusione ottica, noi valutiamo erroneamente la proporzione tra dolori e piaceri presenti, da una parte, e dolori e piaceri futuri, dall'altra. Locke illustra tutto ciò prendendo come esempio i postumi di una sbornia:

Se il piacere del bere fosse accompagnato, nel momento stesso in cui un uomo solleva il bicchiere, da quel mal di stomaco e di testa che, per alcuni, seguiranno sicuramente non molte ore dopo, non credo che nessuno, qualunque piacere possa provare nel vino, permetterebbe mai che a questa condizione esso toccasse le sue labbra. Tuttavia quotidianamente lo beve, e il lato cattivo viene a essere scelto solo per lo sbaglio di una piccola differenza nel tempo (S 2. 21. 65).

Locke: l'identità personale.

Il più influente contributo di Locke allo studio filosofico degli esseri

umani non riguardò tuttavia la libertà del volere, bensì la natura dell'identità personale. Discutendo dell'identità e della diversità, Locke ammette che l'identità sia relativa, non già assoluta: A e B potrebbero essere lo stesso F, pur senza essere lo stesso G. Il criterio per stabilire l'identità d'una certa massa di materia (senza che se ne aggiungano o sottraggano particelle) è diverso da quello con cui si stabilisce l'identità di un essere vivente:

Nello stato delle creature viventi, la loro identità non dipende dalla massa delle stesse particelle, ma da qualcos'altro. Infatti in esse la variazione di grandi quantità di materia non altera l'identità: una quercia che cresce da una pianticella fino a diventare un grande albero, e che venga poi potata, è sempre la stessa quercia. E un puledro che diventa un cavallo anche se talvolta è grasso, talvolta è magro, è tuttavia sempre lo stesso cavallo, sebbene in entrambi questi casi possa esserci un cambiamento manifesto delle parti, sicché nessuno dei due è in verità la stessa massa di materia, sebbene la prima sia realmente la stessa quercia e l'altra lo stesso cavallo (S 2. 27. 4).

L'identità delle piante e degli animali consiste in una continuità vitale conforme al metabolismo caratteristico dell'organismo. Gli esseri umani sono organismi animali, e Locke avanza una spiegazione simile dell'«identità dell'uomo stesso» (ove con «uomo» egli intende ovviamente un essere umano di qualunque sesso). L'identità di un essere umano non consiste «nient'altro che nella partecipazione alla stessa vita continua di particelle sempre fuggevoli di materia, unite allo stesso corpo organizzato in una successione vitale» (S 2. 27. 7). Solo una definizione come questa, dice, ci consentirà di sostenere che un embrione e «un adulto, un pazzo e un savio» possano essere di volta in volta un unico e medesimo uomo, senza dover ammettere casi estremamente improbabili di identità.

Fin qui la sua definizione di identità umana sembra corretta e facile da comprendere; essa si complica però quando Locke deve prendere posizione da un lato nei confronti delle antiche teorie della reincarnazione e della trasmigrazione delle anime, dall'altro nei confronti delle due dottrine cristiane della sopravvivenza delle anime prive di corpo e della resurrezione finale dei corpi morti da lungo tempo. L'identità di un certo essere umano non è spiegabile rifacendosi all'identità della sua anima, dice Locke. Se è vero che le anime possono passare da un corpo all'altro infatti, basandoci unicamente sull'identità dell'anima non saremmo in grado di escludere che Socrate, Ponzio Pilato e Cesare Borgia siano lo stesso uomo. Alcuni hanno ipotizzato che le anime dei malvagi, dopo la morte, fossero mandate per punizione a incarnarsi nei corpi delle bestie – come era accaduto all'imperatore romano Eliogabalo. «Tuttavia non credo che nessuno, anche se potesse essere sicuro che

l'anima di Eliogabalo fosse in uno dei suoi maiali, potrebbe tuttavia dire che quel maiale è un uomo oppure Eliogabalo» (S 2. 27. 7). Un uomo è un animale di un certo tipo, anzi, di una certa forma. Per quanto razionale e intelligente possa essere un pappagallo, ciò non lo rende ancora uomo.

Comunque, risolvere il problema dell'identità umana non significa ancora aver stabilito la natura dell'identità personale. Locke distingue il concetto di *uomo* da quello di *persona*. Una persona è «un essere pensante intelligente, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi». L'autocoscienza è il segno distintivo di una persona: l'identità di una persona è l'identità dell'autocoscienza. «E fin dove questa coscienza può essere estesa indietro a una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona; si tratta dello stesso io ora e allora, ed è dallo stesso io – lo stesso di quello attuale che ora riflette su di esso – che quell'azione venne compiuta» (S 2. 27. 11).

Così, se vogliamo sapere se A (in questo istante) sia la stessa persona di B (qualche tempo fa), dobbiamo chiedere se la coscienza di A si estenda all'indietro fino alle azioni di B. Se è così, allora A e B sono la stessa persona, altrimenti no. Ma che cosa significa, per una coscienza, estendersi all'indietro nel tempo? Dire che la mia coscienza si estende all'indietro nel tempo, fintanto che essa possiede una storia continua, sembra irrefutabile. Ma cosa rende *questa* coscienza la coscienza individuale che è? Locke non può replicare che *questa* coscienza è la coscienza di *questo* essere umano, a causa proprio della distinzione che ha operato tra *uomo* e *persona*.

Egli sembra quindi obbligato a dire che la mia coscienza attuale si estende all'indietro fin dove io ricordo, e solo fin lì. Come egli stesso ammette, ciò significa che qualora io mi ricordi delle esperienze di un essere umano vissuto prima della mia nascita, io e quell'uomo siamo la stessa persona.

Chiunque abbia la coscienza di azioni presenti e passate è la stessa persona cui appartengono entrambe. Se io avessi la coscienza di aver visto l'arca di Noè e il diluvio universale come ho quella di aver visto lo straripamento del Tamigi l'inverno scorso, o che ora ho di scrivere, non potrei dubitare che l'io che sta scrivendo ora, che ha visto straripare il Tamigi l'inverno scorso e che ha visto il diluvio universale, sia lo stesso io [...] più di quanto possa dubitare che io che scrivo sono lo stesso me stesso ora, mentre scrivo, di quello che ero ieri (S 2. 27. 18).

L'altra faccia di questa concezione consiste tuttavia nel fatto che il mio passato, se lo dimentico, non è più mio, e posso disconoscere le azioni che non ricordo più. Non sono la stessa persona che ha compiuto le azioni che ho dimenticato: io e lei siamo solamente lo stesso uomo.

Locke crede che le ricompense e le pene non vadano attribuite

all'uomo, bensì alla persona: sembra pertanto che io non debba essere punito per le azioni che ho dimenticato. Locke pare disposto ad accettare tutto ciò, anche se l'esempio che sceglie per illustrare il proprio assenso a tale conseguenza è un caso molto particolare, selezionato in modo tendenzioso. Se un uomo ha degli accessi di follia, dice, la legge umana «non punisce il pazzo per le azioni commesse dal savio, né il savio per ciò che ha fatto il pazzo, e con ciò ne fa due persone» (S 2. 27. 22). Egli tuttavia sembra restio a prendere in considerazione le conseguenze ulteriori della sua tesi, per cui se io, sbagliandomi, credo al contrario di ricordarmi di essere il re Erode che ordina il massacro degli innocenti, allora mi si può giustamente punire per l'omicidio. Data la definizione lockiana di persona, uno potrebbe inoltre concludere che i bambini molto piccoli, non avendo ancora acquisito l'autocoscienza, non sono ancora persone, e quindi non godono dei diritti umani e della tutela giuridica che spettano alle persone. Certi filosofi in epoche successive hanno del resto tratto proprio questa conseguenza: alcuni l'hanno considerata come una *reductio ad absurdum* della distinzione lockiana tra persona ed essere umano; altri addirittura come una legittimazione dell'infanticidio.

Ci sono comunque ulteriori considerazioni, non soltanto di tipo etico, che possono farci esitare ad ammettere l'identificazione di personalità e autocoscienza avanzata da Locke. La difficoltà principale – abilmente esposta nel XVIII secolo dal vescovo Joseph Butler – è legata al ruolo che Locke assegna alla memoria. Se una persona, che chiameremo Tizia, dice di ricordare di aver fatto qualcosa, o di essere stata da qualche parte, possiamo controllare se i suoi ricordi sono corretti con un'indagine, appurando se abbia compiuto effettivamente l'azione, o se fosse presente nell'occasione in questione. Per farlo tracciamo la storia del suo corpo. Tuttavia, se Locke ha ragione, questo non ci dirà nulla sulla persona Tizia, ma soltanto sull'essere umano Tizia. Dall'altra parte la stessa Tizia, guardando dentro di sé, non è in grado di distinguere un ricordo autentico da una serie di immagini di eventi passati che si presentano illusoriamente come ricordi. La spiegazione dell'autocoscienza data da Locke rende insomma difficile discriminare tra ricordi veridici e ricordi ingannevoli. Lo si può fare soltanto se siamo disposti a unire ciò che Locke ha separato, riconoscendo appunto che le persone sono esseri umani.

Quali che siano i meriti della distinzione lockiana tra persona ed essere umano, essa non esaurisce comunque le difficoltà implicite nella sua concezione dell'identità personale; egli infatti vi aggiunge una terza categoria, quella degli spiriti. Secondo Locke io sono allo stesso tempo un uomo (un animale umano), uno spirito (un'anima o una sostanza immateriale) e una persona (un centro di autocoscienza).

Queste tre entità sono tutte distinguibili, e Locke gioca varie volte con le possibili loro combinazioni. L'anima di Eliogabalo trasposta in uno dei suoi porci è l'esempio di uno spirito in due corpi. Uno spirito può essere unito a due persone: Locke aveva un amico che pensava di aver ereditato l'anima di Socrate, malgrado non avesse alcun ricordo di nessuna delle esperienze vissute da Socrate. D'altro canto, se l'attuale sindaco di Queensborough avesse un ricordo cosciente della vita di Socrate, avremmo due spiriti in una persona. Locke esplora anche combinazioni più complicate, ma in ciò non abbiamo bisogno di seguirlo. La nozione di anima intesa come sostanza immateriale e spirituale contiene nel suo insieme molte difficoltà, che non sono affatto peculiari del solo sistema di Locke. Pochi fra gli odierni ammiratori del filosofo inglese desiderano del resto conservare anche questa parte della sua teoria dell'identità personale.

L'anima come idea del corpo in Spinoza.

La relazione tra anima e corpo, già problematica in Descartes e Locke, si fa più oscura che mai quando ci rivolgiamo a Spinoza. Il modo in cui egli la enuncia suona tuttavia meravigliosamente semplice: l'anima è l'idea del corpo. Che cosa ciò significhi non è affatto ovvio, ma almeno è chiaro che Spinoza pensa che per comprendere l'anima dobbiamo prima comprendere il corpo (*Eth.* 2. 22 sgg.; *OS*, 1265 sgg.). Gli esseri umani sono corpi, legati ad altri corpi e limitati da essi. Tutti questi corpi sono modi dell'attributo divino dell'estensione. Nella mente di Dio, ogni corpo e ciascuna delle sue parti sono rappresentati da un'idea; ovvero, per ogni elemento appartenente all'attributo divino dell'estensione c'è un corrispettivo elemento nell'attributo divino del pensiero. Il corrispettivo, nel pensiero divino, di ciò che nell'estensione divina è il corpo di Pietro, è quanto costituisce la mente di Pietro. Ne segue, dice Spinoza, che la mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio (*Eth.* 2. 20; *OS*, 1263).

In che cosa consiste esattamente la relazione di «corrispondenza» tra un'anima individuale e un corpo individuale? Per Spinoza si tratta nientemeno che di identità. L'anima di Pietro e il suo corpo sono un'unica e medesima cosa, osservata da due diversi punti di vista. La sostanza pensante e la sostanza estesa – ci ha detto precedentemente Spinoza – sono un'unica sostanza, ossia Dio, vista ora sotto un attributo, ora sotto un altro (*Eth.* 2. 1-2; *OS*, 1225-1227). Lo stesso vale per i modi di questi due attributi. L'anima di Pietro è un modo dell'attributo del pensiero, il corpo di Pietro è un modo dell'attributo dell'estensione: entrambe sono un'unica e medesima cosa, espressa in due maniere diverse. Questa dottrina vuole escludere il problema che

tormentava Descartes, ovvero come spiegare le modalità di interazione tra anima e corpo. Essi non interagiscono affatto, risponde Spinoza: sono esattamente la stessa cosa⁵.

Il corpo umano è composto da un gran numero di parti; ognuna di queste è complessa, ed è capace di essere modificata in vari modi dagli altri corpi. L'idea che costituisce la mente è ugualmente complessa, composta da un gran numero di idee (*Eth.* 2. 14; *OS*, 1253). La mente, dice Spinoza, percepisce assolutamente tutto ciò che accade nel corpo (*Eth.* 2. 12; *OS*, 1239). Quest'affermazione, piuttosto sorprendente, viene però specificata da una proposizione successiva (*Eth.* 2. 19; *OS*, 1261), in cui si dice che la mente umana non ha alcuna conoscenza del corpo, né sa che esso esiste se non mediante le idee delle modificazioni o affezioni da cui il corpo è affetto. Ci rimane il dubbio sul perché mai nel corpo non possano avvenire processi di cui la mente non è consapevole, come invece suggerisce il senso comune. Perché infatti dev'esserci un'idea corrispondente a ogni evento corporeo?

Spinoza, a ben vedere, è d'accordo sul fatto che c'è molto che non conosciamo riguardo ai corpi. La mente, dice, è del resto in grado di percepire molte altre cose diverse dal proprio corpo, in maniera proporzionale ai molti modi in cui il corpo è capace di ricevere impressioni. Le idee che mi attraversano la mente quando percepisco implicano sia la natura del mio corpo, sia la natura degli altri corpi. Ne consegue, dice Spinoza, che le idee che possediamo dei corpi esterni ci indicano la costituzione del nostro corpo, più che la natura dei corpi esterni stessi (*Eth.* 2. 16, *cor.* 1; *OS*, 1255). La mente inoltre conosce se stessa soltanto nella misura in cui percepisce le idee delle modificazioni del corpo. Queste idee non sono chiare e distinte, e la loro somma non ci fornisce una conoscenza adeguata né degli altri corpi, né del nostro corpo, né della nostra anima. «La mente umana tutte le volte che percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura, non ha né di sé, né del suo corpo, né dei corpi esterni, una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e mutilata» (*Eth.* 2. 29, *cor.*; *OS*, 1273).

La spiegazione spinoziana dell'anima come idea del corpo solleva una questione che ha suscitato la perplessità di più d'un lettore. Qual è infatti – potremmo chiedere – il fattore che dovrebbe individuare l'anima di Pietro, rendendola l'anima di Pietro e non quella di Paolo? È naturale pensare alle idee come individuate dal loro appartenere o inerire a singoli esseri pensanti: la mia idea del sole è distinta dalla tua idea del sole semplicemente perché è mia e non tua. Ma Spinoza non può dirlo, dacché tutte le idee appartengono solo a Dio. Dev'essere quindi il contenuto a individuare un'idea, non il possessore. Ci sono però idee del corpo di Pietro in molte menti che non sono

quella di Pietro: come può allora l'idea del corpo di Pietro essere l'anima di Pietro?

Spinoza risponde:

Comprendiamo chiaramente quale differenza ci sia tra l'idea, per esempio, di Pietro, che costituisce l'essenza della mente di Pietro stesso, e l'idea del medesimo Pietro che è in un altro uomo, per esempio in Paolo. Quella, infatti, spiega direttamente l'essenza del corpo di Pietro stesso e non ne implica l'esistenza se non finché Pietro esiste; questa, invece, indica uno stato del corpo di Paolo; e quindi, finché dura questo stato del corpo di Paolo, la mente di Paolo considererà Pietro come a lei presente, anche se Pietro non esiste più (*Eth.* 2. 17 sc.; *OS*, 1257).

Il passaggio cruciale qui sta nell'affermazione secondo cui l'idea di Pietro, la quale non è altro che l'anima di Pietro, «implica l'esistenza se non finché Pietro esiste». Ciò significa forse che l'anima di Pietro abbandona l'esistenza assieme allo stesso Pietro? Tale sembrerebbe la conseguenza delle affermazioni di Spinoza secondo cui un essere umano consiste di anima e corpo, i quali sono la stessa cosa vista sotto due differenti aspetti. Stando a questa spiegazione, Pietro, l'anima di Pietro e il corpo di Pietro dovrebbero venire all'esistenza e abbandonarla tutti assieme. Quando chiediamo se l'anima sia immortale, Spinoza non dà a tale domanda una risposta del tutto univoca. Da un lato dice che «non attribuiamo alla mente una durata se non finché dura il corpo» – ma questa osservazione fa seguito a una proposizione che recita: «La mente umana non può essere assolutamente distrutta insieme al corpo, ma di essa rimane qualche cosa che è eterna» (*Eth.* 5. 23 *dim.*; *OS*, 1583). Quest'ultima proposizione, però, si rivela significare in realtà soltanto questo: poiché la nostra anima è un'idea, e poiché tutte le idee sono in ultima istanza nella mente di Dio, il quale è eterno, allora non ci fu né mai ci sarà un tempo in cui la nostra anima sia del tutto inesistente. La nostra vita non è altro che un episodio nell'eterna vita di Dio, e quando noi moriamo la vita divina perdura. Si tratta di qualcosa di molto diverso dalla sopravvivenza personale in una vita dopo la morte, che era l'obiettivo cui aspirava la devozione popolare.

Proclamando che il corpo e la mente sono un'unica cosa, Spinoza può forse dirsi il fondatore d'una scuola che esiste ancora oggi: essa sostiene che tra mente e corpo vi sia una relazione di identità. La sua dottrina tuttavia è legata così intimamente alla sua tesi più generale dell'identità tra Dio e natura che è difficile fare paragoni esatti fra la tesi spinoziana e quelle dei teorici dell'identità che sono venuti dopo di lui. È molto più semplice invece collocare Spinoza in un contesto più ampio facendo riferimento a un'altra tesi fondamentale della sua filosofia della mente, ossia il determinismo psicologico.

Come Hobbes, Spinoza crede che ciascuno dei nostri pensieri e

ciascuna delle nostre azioni siano predeterminati da una necessità rigida tanto quanto la necessità della conseguenza logica. Anzi, in virtù della sua teoria generale – secondo cui l'ordine delle cose e l'ordine delle idee sono identici – egli credeva che la necessità che governa le nostre vite fosse esattamente la necessità della conseguenza logica. «Tutto segue dall'eterno decreto di Dio con la medesima necessità con cui dall'essenza del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti» (*Eth.* 2. 49 sc.; OS, 1313). Il risultato è comunque il medesimo per entrambi i filosofi: la libertà della volontà è un'illusione generata dall'ignoranza.

Gli uomini s'ingannano nel credersi liberi; e tale opinione consiste solo in questo, che essi sono consapevoli delle loro azioni e ignari delle cause da cui sono determinati. L'idea della loro libertà è dunque questa: che essi non conoscono alcuna causa delle loro azioni (*Eth.* 2. 35 sc.; OS, 1279).

Hobbes – e come lui molti che più tardi lo seguirono – sosteneva che sebbene noi siamo liberi di fare ciò che vogliamo, non siamo liberi di volere ciò che vogliamo. Qui di nuovo Spinoza si spinge più avanti: non c'è qualcosa come la volontà.

Se dicono, infatti, che le azioni umane dipendono dalla volontà, queste sono parole a cui non collegano nessuna idea; perché tutti ignorano ciò che è la volontà e in qual modo essa muove il corpo; quelli che [...] immaginano sedi e dimore dell'anima sogliono suscitare o riso o nausea (*Eth.* 2. 35 sc.; OS, 1279).

L'obiettivo polemico di Spinoza è qui Descartes, che aveva collocato l'anima nella ghiandola pineale e aveva dato grande rilievo alla distinzione tra l'intelletto e la volontà. Per Spinoza non c'è alcuna facoltà del volere: ci sono invero volizioni singole, ma queste non sono che idee causate da idee precedenti, che a loro volta sono state determinate da altre idee, e così via *ad infinitum*. Le attività che Descartes attribuiva alla volontà – come il formulare o il sospendere i giudizi – sono porzione e parte integrante della serie delle idee: consistono cioè di percezioni o assenza di percezioni. La singola volizione e la singola idea sono un'unica e medesima cosa: pertanto anche la volontà e l'intelletto sono una sola, identica cosa (*Eth.* 2. 49 dim.; OS, 1303).

La monadologia di Leibniz.

Sia la fusione di intelletto e volontà, sia l'identificazione di corpo e anima in quanto aspetti di una singola sostanza rientrano tra gli elementi della filosofia spinoziana che Leibniz non raccolse. Leibniz

però non ritornò al sistema di Descartes, nel quale mente e materia erano le due componenti in contrasto nel quadro di un universo dualistico. Conferì invece alla mente uno statuto privilegiato che non aveva precedenti. Certo, nel connubio cartesiano di mente e materia la mente aveva sempre avuto la posizione predominante; per Leibniz però la materia non è niente più che un correlato dormiente di essa. Nel *Discorso* Leibniz si oppone alla tesi cartesiana fondamentale secondo cui la materia è estensione:

Non tutta la natura del corpo consiste solamente nell'estensione, vale a dire nella grandezza, figura e movimento, bensì occorre necessariamente riconoscervi qualcosa che stia in rapporto con le anime e che si chiama comunemente forma sostanziale, benché non modifichi nulla nei fenomeni, non più che l'anima delle bestie, se ne hanno una (*SFL* I, 271-72).

Le nozioni di estensione e di movimento, proseguiva Leibniz, non erano diverse l'una dall'altra tanto quanto pensava Descartes: pur essendo nozioni di qualità primarie, anch'esse, al pari delle qualità secondarie come il colore e il calore, contenevano un elemento soggettivo. Si trattava di un tema che più tardi sarebbe stato sviluppato da Berkeley⁶.

Leibniz aveva due argomenti principali contro l'identificazione della materia con l'estensione. In primo luogo, se nella materia non ci fosse nient'altro che figura o massa estesa, affermava, i corpi non opporrebbero resistenza l'uno all'altro. Un ciottolo che, rotolando, urtasse un masso immobile, lo metterebbe in moto senza perdere nulla della propria velocità. In secondo luogo, se la materia fosse mera estensione, non saremmo mai in grado di individuare i singoli corpi, dal momento che l'estensione è infinitamente divisibile. A qualsiasi punto della nostra divisione ci arrestassimo, incontreremmo sempre e soltanto un aggregato – e un aggregato (ad esempio, l'accoppiata di due diamanti formidabili come il «Gran Mogol» e il «Granduca di Toscana») è solamente un oggetto immaginario, non un ente reale. Soltanto qualcosa di simile a un'anima può conferire unità individuale a un corpo e dargli una facoltà attiva (*SFL* I 283-84, 356).

Per queste ragioni Leibniz si sentì in dovere di riammettere nella filosofia le forme sostanziali, tanto disprezzate dai filosofi alla moda. Adottò per esse un nome che ne palesava l'origine aristotelica, ossia «entelechia». Si differenziava tuttavia dagli aristotelici suoi contemporanei per due aspetti. Primo, pensava che le forme sostanziali, anche se necessarie per spiegare il comportamento dei corpi, non bastavano a tale scopo; per spiegare i singoli fenomeni bisognava ricorrere alla teorie matematiche e meccaniche della scienza corpuscolare allora corrente. Se ci venisse chiesto come fa un

orologio a indicarci l'ora, disse, sarebbe inutile rispondere che gli orologi hanno una facoltà orodittica, anziché spiegare come funzionano i pesi e gli ingranaggi (*G IV*, 344-45; *SFL II*, 42-43). In secondo luogo pensava che in un essere umano non ci fosse soltanto un'unica forma sostanziale, bensì ve ne fossero in numero infinito: ogni organo del corpo aveva la propria entelechia, e ogni organo era, disse ad Arnauld, pieno «senza dubbio di un'infinità di altre sostanze corporee dotate di proprie entelechie» (*SFL I*, 375).

La grande lacuna che Leibniz vedeva nel sistema di Descartes era l'assenza della nozione di *forza*. Nel 1691 scriveva: «La nozione di forza o virtù (che i tedeschi chiamano *Kraft*, i francesi *la force*, alla cui spiegazione ho destinato la scienza peculiare della dinamica) porta vivissima luce per comprendere la vera nozione della sostanza» (*SFL I*, 429). È per questa ragione che bisognava riabilitare il concetto di forma sostanziale. Una volta correttamente valutato il ruolo della forza, non era più la forma, bensì la materia a rivelarsi illusoria. L'estensione cartesiana era un puro fenomeno, spiegava ad Arnauld, come l'arcobaleno⁷.

Leibniz tuttavia era ancora prigioniero della falsa dicotomia di mente e materia. Poiché la forza non poteva trovare posto in un mondo fatto unicamente di estensione, egli la collocò nel regno del mentale. La concepiva dunque come una forma di appetito, simile al desiderio e alla volizione umani. Ciò emerge più chiaramente nel suo pensiero maturo, esposto nella *Monadologia*. Le monadi o entelechie, che sono la base del suo sistema, possiedono unicamente le proprietà della mente. I corpi inerti che vediamo e sentiamo intorno a noi sono solo fenomeni, aggregati di monadi invisibili e intangibili. Non si tratta di entità illusorie – si tratta cioè, per usare la frase di Leibniz, di «fenomeni ben fondati». Le sole vere sostanze sono però le monadi.

Le monadi sono indipendenti, indivisibili e irripetibili. Non avendo parti, non possono crescere né scomporsi; possono unicamente essere create o distrutte. Cambiano, ma soltanto al modo in cui possono cambiare le anime. Non avendo proprietà fisiche che possano alterarsi, i loro cambiamenti debbono consistere in mutamenti di stato mentale. La vita di una monade, ci dice Leibniz, consiste in una serie di percezioni. Una percezione è uno stato interno; esso è una rappresentazione di altri elementi dell'universo. Questo stato interiore muterà al mutare dell'ambiente, non già tuttavia a causa del mutamento dell'ambiente, bensì a causa di un impulso interno o «appetizione», che Dio stesso ha programmato nelle monadi.

Esse sono automi incorporei, si trovano ovunque; sono innumerevoli, milioni e milioni:

Vi è un mondo di creature, di viventi, di animali, di entelechie, di anime, nella minima parte della materia. Ogni porzione di materia può

essere concepita come un giardino pieno di piante, come uno stagno pieno di pesci. Ma ogni ramo della pianta, ogni membro dell'animale, ogni goccia dei suoi umori è ancora un tale giardino o un tale stagno (*SFL* III, 463-64).

L'idea che il corpo umano sia un assemblaggio di cellule, ognuna delle quali vive una vita individuale, era inedita, sebbene ovviamente non appartenesse solo a Leibniz. Nel sistema leibniziano le monadi che corrispondono al corpo umano somigliano per un verso a cellule, in quanto hanno una storia biologica individuale, ma differiscono dalle cellule in quanto sono immateriali e immortali.

Con ciò, ci siamo allontanati parecchio dal nostro punto d'avvio cartesiano. Per Descartes le menti umane erano le uniche anime presenti nell'universo creato; tutto il resto era meccanismo senza vita. Per Leibniz invece anche la minima parte della più minuscola cimice è dotata di anima – e anzi non ha un'anima sola, bensì miriadi di anime. A ben vedere ci siamo spinti anche oltre Aristotele, secondo il quale soltanto le cose viventi avevano l'anima. Ora invece di anime ne abbiamo a bizzeffe: ce ne sono dietro ogni ramo e ogni pietra. Ma in questo turbinare pullulante di monadi che cos'è che rende unica la mente umana?

Per Leibniz la differenza tra corpi viventi e non viventi è la seguente: i corpi organici non sono meri aggregati di monadi; essi posseggono una singola monade dominante, che conferisce loro un'unità individuale sostanziale. Nell'essere umano la monade dominante è l'anima umana. Tutte le monadi hanno percezione e appetito, ma la monade dominante dell'essere umano ha una vita mentale più vivida e un appetito più imperioso. Essa non possiede soltanto la percezione ma anche l'«appercezione», ossia l'autocoscienza, che è la conoscenza riflessiva degli stati interni che costituiscono la percezione. Sappiamo che esistono le altre monadi soltanto grazie al ragionamento filosofico, ma siamo consapevoli della nostra sostanzialità attraverso questa autocoscienza. «Abbiamo un'idea chiara ma non distinta della sostanza, il che deriva secondo me dal fatto che ne abbiamo un sentimento interiore in noi stessi, che siamo delle sostanze», scrisse Leibniz in una lettera (*G* III, 247).

Il bene dell'anima è la meta o causa finale cui mira non soltanto l'anima stessa con la sua attività, ma anche l'attività di tutte le monadi che essa domina. L'anima tuttavia non esercita alcun tipo di causalità efficiente su alcuna delle altre monadi, né le monadi si influenzano causalmente tra di loro: il bene viene raggiunto in virtù dell'armonia prestabilita da Dio nel corpo, nel suo ambiente, e per tutto l'universo. Ancora una volta la riabilitazione leibniziana di Aristotele si spinge al di là dello stesso Stagirita. Le cause finali erano solo *uno* dei quattro tipi di cause aristoteliche; Descartes le aveva espulse dalla scienza; ora

però esse vengono riammesse e investite del ruolo principe di *uniche* cause finite operanti nella biologia.

In tutto ciò c'è ancora spazio per il libero arbitrio? In teoria, Leibniz difende una dottrina pienamente libertarista.

Parlando assolutamente, la nostra volontà è nell'indifferenza (in quanto si contrappone quest'ultima alla necessità) e ha il potere di fare altrimenti o anche di sospendere del tutto la propria azione, essendo e restando possibili entrambi i partiti (*SFL* I, 293).

Ma gli esseri umani, al pari di tutti gli agenti, finiti o infiniti, necessitano di una ragione per agire; ciò segue dal principio di ragion sufficiente. Nel caso degli agenti liberi, sostiene Leibniz, i moventi che costituiscono la ragion sufficiente per l'azione «inclinano ma non necessitano». Non è comunque facile capire in che modo egli riesca realmente a fare spazio a un tipo speciale di libertà peculiare degli esseri umani. È vero che nel suo sistema nessun agente d'alcun tipo subisce un'azione dall'esterno: tutti sono completamente autodeterminati. Ma nessun agente, sia esso razionale o meno, può sfuggire al disegno biografico prescritto per lui nell'armonia prestabilita. Sembra quindi che Leibniz non possa coerentemente sostenere che noi godiamo della libertà d'indifferenza che ci descriveva nel *Discorso*. Tutto ciò che resta è la «libertà di spontaneità» – la capacità di agire secondo i propri moventi. Questa però, come aveva sostenuto Bramhall contro Hobbes, se non viene accompagnata dalla libertà d'indifferenza è una libertà illusoria.

Berkeley e Hume: gli spiriti e i sé.

Nell'universo di Berkeley ci sono solo due tipi di cose: gli spiriti e le idee. «I primi – afferma – sono *sostanze attive e indivisibili*» (*OFB*, 244). Dal momento che il suo sistema metafisico pone sulla nozione di *spirito* più peso di qualunque altra filosofia, uno si aspetterebbe che Berkeley ci fornisse una spiegazione esaustiva di tale concetto; invece la sua filosofia della mente è di fatto notevolmente ingenua. Egli ci dice perfino che non abbiamo idea di che cosa uno spirito sia.

Tale affermazione si rivela comunque meno agnostica di quanto possa inizialmente apparire, poiché in essa Berkeley, come fa spesso, usa «idea» nel significato di «immagine». Egli ammette che abbiamo una nozione di spirito, nel senso che comprendiamo il significato della parola. Uno spirito è una cosa reale; non si tratta di un'idea né ci assomiglia: è invece «ciò che percepisce le idee, che vuole e che ragiona intorno a esse» (*OFB*, 272). Per ragioni di coerenza avrebbe forse dovuto dire che esso è una congerie di idee – proprio come aveva detto del corpo; ma nel caso dello spirito, a differenza del

corpo, Berkeley è disposto ad ammettere la presenza d'una sostanza sottostante, distinta dalle idee, cui le idee stesse ineriscono. Nella sua filosofia non c'è distinzione tra «spirito» e «mente»; egli semplicemente preferisce il primo termine in quanto mette in risalto l'immaterialità del mentale.

Come sappiamo che ci sono cose come gli spiriti? «Comprendiamo la nostra esistenza con il senso interno o riflessione, e quella degli altri spiriti per mezzo della ragione» (*OFB*, 244), sostiene; ma è difficile capire come le due affermazioni possano risultare compatibili fra loro. Le uniche cose che io sono in grado di percepire o su cui posso riflettere sono le idee; e Berkeley stesso ci dice che non v'è nulla di più assurdo del dire «Io sono un'idea o un concetto». Per altro verso, l'impalcatura del ragionamento con il quale egli cerca di dimostrare l'esistenza delle altre menti è quantomeno scricchiolante.

Secondo Berkeley, quando guardo mia moglie, non vedo affatto lei. Tutto ciò che vedo è una collezione di mie idee, che ho sempre osservato in concomitanza le une con le altre. So dell'esistenza di mia moglie e delle altre persone, afferma, poiché «percepisco diversi movimenti, cambiamenti e combinazioni di idee, che mi informano dell'esistenza di alcuni agenti particolari simili a me, i quali li accompagnano e concorrono a produrli» (*OFB*, 276). Ma le idee che vedo sono le mie, non quelle di mia moglie, laddove le idee di cui lei è sostrato sono le sue, e io non ho alcun accesso possibile a esse. Berkeley non può quindi affermare che lei «concorre alla produzione» delle mie idee. Nessuno tranne io stesso o Dio può causare il mio possesso di un'idea.

Il modo in cui Berkeley rende conto del nesso causale è minimalista. Quando parliamo delle cose intendendole come cause ed effetti in realtà stiamo parlando di relazioni tra idee. «La connessione delle idee non implica la relazione di causa ed effetto, ma solo quella di segno con la cosa significata. Il fuoco che vedo non è la causa del dolore che provo man mano che mi avvicino, ma è il segno che mi preannuncia il dolore» (*OFB*, 232). Ma come fanno le idee che costituiscono la percezione che ho di mia moglie a informarmi vuoi sulle sue idee, che io non sono mai in grado di percepire, vuoi anche sul suo spirito, che non percepisce neppure lei stessa? Il problema delle altre menti era una *damnosa hereditas* che Berkeley lasciò ai fenomenisti venuti dopo di lui.

Hume avrebbe peraltro mostrato che l'empirismo non ci pone soltanto di fronte al problema delle menti altrui, ma anche a quello delle nostre stesse menti. Da un punto di vista logico l'empirismo è sempre sfociato nel solipsismo – la credenza che solo il proprio sé esiste realmente; il solipsismo è già implicito nella tesi secondo cui la mente non conosce nulla eccetto le proprie percezioni. Hume trasse

questa conclusione in modo piú esplicito rispetto agli empiristi precedenti, ma si spinse oltre, concludendo che anche il sé del solipsismo è un'illusione.

A partire da Descartes e Locke i filosofi avevano concepito la sensazione non come una transazione tra colui che percepisce e un qualche oggetto nel mondo esterno, bensí come un atto privato di una mente che percepisce interiormente una qualche percezione, impressione o idea. Vedere un cavallo è in realtà osservare un dato sensoriale visivo che assomiglia a un cavallo; stringere un orsacchiotto è in realtà osservare un dato sensoriale tattile simile a un orsacchiotto. Il pensatore si relaziona ai suoi pensieri come un occhio interiore si rapporta a una galleria d'arte interiore. Hume si inserisce senza riserve in questa tradizione, sforzandosi di spiegare da un punto di vista puramente interno le differenze tra attività, eventi e stati mentali diversi fra loro. Ciò emerge in maniera particolarmente chiara nella spiegazione che egli dà delle passioni.



Questo ritratto di Berkeley, nelle vesti di vescovo di Cloyne, allude anche ai suoi ambiziosi progetti pedagogici oltreoceano.

Egli intende la relazione tra una passione e la mente cui essa appartiene sulla scorta della relazione del percepito a colui che percepisce. «Niente è realmente presente alla mente – scrive – se non le sue percezioni, o impressioni e idee [...] Odiare, amare, pensare, sentire, vedere: tutto ciò, altro non è che percepire» (T 1. 2. 6, 80). Leggendo questo passo uno potrebbe farsi l'idea che amare una donna sia un modo di percepirla, proprio come anche vedere una donna è un modo di percepirla; ma ciò non è affatto quel che Hume intende dire. Quando si sente una passione, l'oggetto percepito è la passione stessa. La mente è rappresentata come un osservatore, il quale percepisce le passioni che gli si presentano.

Così concepito, il sé è essenzialmente il soggetto d'una simile osservazione interiore: esso è l'occhio della visione interna, l'orecchio dell'udito interno; o meglio è il presunto possessore sia dell'orecchio interno, sia dell'occhio interno, sia di qualunque altro organo interno della sensazione richiesto dalla teoria empirista della conoscenza. È stato Hume ad avere il coraggio di mostrare che il sé, inteso in questo modo, era solo una chimera. L'empirismo insegna che le sole cose reali sono quelle che possono essere rinvenute mediante i sensi, esterni o interni. Il sé, in quanto soggetto interno, non era evidentemente percepibile dai sensi esterni. Poteva forse essere scoperto dall'osservazione interiore? Dopo una ricerca assai accurata, Hume non riuscì tuttavia affatto a localizzarlo:

Per parte mia, quando più profondamente mi addentro in ciò che chiamo *me stesso*, sempre m'imbatto in una particolare percezione: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione [...] Se qualcuno, dopo una seria e spregiudicata riflessione, crede di avere una nozione differente di *se stesso*, dichiaro che non posso seguitar a ragionare con lui. Tutt'al più, gli potrei concedere che può aver ragione come l'ho io, e che in questo punto siamo essenzialmente differenti: egli forse percepisce qualcosa di semplice e di continuo, che chiama *se stesso*, mentre io son certo che in me un tale principio non esiste (T 1. 4. 6, 264).

Concepire il sé come un sentire interno implica l'impossibilità che esso si autopercepisca. Non possiamo gustare la nostra lingua o vedere i nostri occhi: il sé è un osservatore inosservabile, proprio come l'occhio è un organo invisibile. Tuttavia, come mostra Hume, il sé empirista svanisce quando si fa a sua volta oggetto d'una indagine sistematica di tipo empirista. Nessun senso, sia esso interno o esterno, è in grado di rinvenirlo; e quindi dev'essere rifiutato alla stregua di un mostro metafisico. Berkeley aveva sostenuto che le idee non inerivano ad alcunché di esterno alla mente; Hume mostra ora che dentro la mente stessa v'è nulla cui esse possano inerire. Il sé non viene colto da alcuna impressione, né abbiamo una qualche idea di esso; ci sono semplicemente fasci di impressioni e di idee.

Hume mostrò che il soggetto interno era illusorio, ma non portò a galla l'errore di fondo che aveva condotto gli empiristi ad abbracciare il mito del sé. La vera via d'uscita dall'*impasse* consiste nel rifiutare la tesi secondo cui la mente non conosce niente fuorché le proprie idee, e nell'accettare che colui che pensa non è un'entità solitaria che percepisce internamente, bensì una persona dotata di un corpo, che vive in un mondo sociale. Hume aveva ragione nel sostenere di non possedere un sé che fosse altro da lui stesso; ma egli stesso non era un fascio di impressioni, bensì un essere umano anche piuttosto

corpulento, collocato nel bel mezzo della società del XVIII secolo.

Un fascio di impressioni è talmente diverso da qualunque sorta di agente che compie azioni, si potrebbe pensare, che è futile dibattere chiedendosi se esso goda o meno del libero arbitrio. Hume prosegue tuttavia affrontando il tema della libertà e della necessità, del tutto dimentico delle posizioni da lui stesso apertamente sostenute in ambito di filosofia della mente. (Questo modo di fare è suo costume, quando l'argomento filosofico da trattare si presenta difficile: il che costituisce un'amabile incoerenza, di cui possiamo semmai essergli grati). La sua tesi generale è la seguente: ci sono leggi causali che rendono necessarie le decisioni e le azioni umane, le quali pertanto, sotto questo punto di vista, non differiscono dalle operazioni degli agenti naturali privi di vita, e sono del pari prevedibili:

Se un uomo, che so onesto e ricco e col quale vivo in intima amicizia, viene nella mia casa, dove sono circondato dai miei servi, sono sicuro che non viene per pugnalarmi prima che io lasci la casa, allo scopo di rubarmi il mio calamaio d'argento [...] Un uomo che a mezzogiorno lascia la sua borsa piena d'oro sul marciapiedi di Charing Cross, può aspettarsi tanto che essa volerà via come una piuma, quanto che egli la troverà intatta un'ora dopo (R 8, 97).

Qualunque cosa facciamo, sostiene Hume, è resa necessaria da legami causali tra movente, circostanza e azione. Il ceto, tra le altre cose, è un fattore che determina in ampia misura il carattere e il comportamento: «La pelle, i pori, i muscoli e i nervi di un uomo di fatica saranno diversi da quelli di un gentiluomo, e lo stesso accadrà per i suoi sentimenti, le sue azioni e le sue maniere» (T 2. 3. 1, 422). L'insistenza sul determinismo porta Hume ad alcune conclusioni implausibili: per lui è inconcepibile che un gruppo di lavoratori possa entrare in sciopero, proprio al modo in cui è impensabile che un corpo pesante privo di supporto non cada.

Malgrado ritenga che le azioni umane sono determinate, Hume è comunque disposto ad ammettere che godiamo di una certa libertà. Come alcuni dei suoi successori, è dunque «compatibilista»: sostiene cioè che la libertà e il determinismo, se correttamente intesi, sono compatibili tra loro. Secondo Hume la naturale riluttanza che abbiamo ad accettare che le nostre azioni siano necessarie sorge dalla confusione tra necessità e vincolo costrittivo:

Pochi sono in grado di distinguere tra la libertà come *spontaneità* (così viene chiamata nelle scuole) e la libertà come *indifferenza*; la libertà che si contrappone alla violenza e quella che comporta una negazione della necessità e della causalità. Il primo è certo il senso più comune della parola; e poiché ci preoccupiamo di difendere unicamente questo tipo di libertà, le nostre riflessioni si sono rivolte principalmente a esso e lo hanno quasi universalmente confuso con l'altro (T 2. 3. 2, 428).

L'esperienza ci mostra la nostra libertà di spontaneità: spesso ci capita di fare, senza costrizione, ciò che vogliamo fare. L'esperienza stessa però non può fornirci autentiche prove della libertà di indifferenza, ossia dell'abilità di agire in modo diverso da come di fatto agiamo. Può darsi che ci si illuda di sperimentare dentro di sé questo tipo di libertà, «ma uno spettatore potrà in genere inferire le nostre azioni dai nostri motivi e dal nostro carattere; e anche là dove non potrà, concluderà in generale che avrebbe potuto farlo se avesse conosciuto appieno ogni caratteristica della nostra situazione e delle nostre inclinazioni, e le fonti più segrete della nostra costituzione e delle nostre inclinazioni» (T 2. 3. 2, 429).

Tale ricorso alle «fonti più segrete» dell'azione è indice del fatto che Hume, nel discutere dell'argomento, si è dimenticato di quanto aveva apertamente sostenuto nella sua teoria della mente e nella sua teoria della causalità. Anzi, la definizione stessa che egli ci offre della volontà umana sembra incompatibile con esse. «Con *volontà* non intendo niente altro che quella impressione interna che noi avvertiamo e di cui diveniamo consapevoli, quando coscientemente diamo origine a qualche nuovo movimento del nostro corpo o a qualche nuova percezione della nostra mente» (T 2. 3. 1, 421). Tenendo conto del suo punto di vista sulla relazione causale, dobbiamo chiederci allora con quale diritto Hume parli del nostro «dare origine» a movimenti e percezioni. Se però anziché «dare origine» usiamo un'espressione più conforme alla teoria humiana, e quindi sostituiamo «coscientemente diamo origine a qualche nuovo movimento» con un «ogni nuovo movimento viene osservato nel suo sorgere», quella definizione sembra perdere del tutto di appropriatezza.

Kant: l'anatomia della mente.

L'anatomia della mente, in base alla descrizione che ce ne dà Kant, presenta molti elementi tradizionali. Kant aveva distinto le facoltà superiori da quelle inferiori, e fra queste ultime separato il senso interno dai cinque sensi esterni. Ancorché rifiutate da alcuni filosofi, queste distinzioni avevano costituito un luogo comune sin dal Medioevo. Da questo punto di vista, l'unica novità kantiana consisté allora nel conferire nuove funzioni conoscitive alle facoltà tradizionali. Egli comunque si spinse anche oltre, operando nuove distinzioni e portando nuove prospettive a ripercuotersi sulla filosofia della mente.

Nella *Critica del giudizio* egli suddivide le facoltà della mente umana in (a) facoltà del conoscere, (b) facoltà del sentimento di piacere e dispiacere, (c) facoltà di desiderare. Per «facoltà del conoscere» si

intendono in questo contesto le facoltà superiori, e Kant ne distingue tre: intelletto (*Verstand*), ragione (*Vernunft*) e giudizio (*Urteilkraft*). L'intelletto è l'operazione legittimamente compiuta dalle facoltà superiori nel concettualizzare l'esperienza. È quanto apprendiamo dalla prima *Critica*, nella quale «ragione» viene usato come termine tecnico per indicare invece l'illegittima operazione delle facoltà superiori nella speculazione trascendentale. Nella seconda *Critica* alla ragione viene assegnato invece un ruolo positivo, di arbitro del comportamento etico. Dalle prime due *Critiche* non risulta invece chiara la funzione del giudizio. I filosofi precedenti avevano usato la parola «giudizio» (come spesso fa lo stesso Kant) per indicare l'assenso a una proposizione d'un qualunque tipo. Nella terza *Critica* Kant si concentra sui giudizi del gusto estetico. Arriviamo così a una triade di facoltà: una (la facoltà del conoscere) che ha per oggetto la verità; una (la ragion pratica) che ha per oggetto il bene; e una (il giudizio) che ha per oggetto il bello e il sublime (CG, 8 sgg.).

Tutte le operazioni delle facoltà superiori sono accompagnate dall'autocoscienza. Kant lo afferma con la massima chiarezza nel caso dell'intelletto. La concettualizzazione dell'esperienza implica l'unione in una singola coscienza di tutti gli elementi colti dall'intuizione. In una sezione della prima *Critica*, difficile ma profonda e originale, intitolata «Dell'unità sintetica originaria dell'appercezione», Kant analizza ciò che si intende quando si parla di unità dell'autocoscienza (CRP, B 132-43).

Non sono in grado di *stabilire* che qualcosa appartiene alla *mia* coscienza come elemento di essa. È assurdo pensare all'Io come se prima fosse messo di fronte a un elemento coscienziale, poi procedesse chiedendosi a chi questo appartenga, e infine concludesse, tramite un'indagine, che esso non appartiene ad altri che a se stesso. Attraverso la riflessione posso diventare consapevole di molti aspetti della mia esperienza cosciente (è dolorosa? è chiara? ecc.) ma non posso diventare consapevole del fatto che essa è *mia*. Le scoperte che si possono fare circa le proprie percezioni, nella misura in cui queste sono accompagnate da autocoscienza, vengono dette da Kant «appercezioni». L'idea secondo cui non si può fare assegnamento sull'esperienza per riconoscere che la nostra coscienza è appunto nostra viene espressa da Kant in questo modo: il fatto che la mia coscienza mi appartiene non è un'appercezione empirica, bensì un'«appercezione trascendentale».

Ciò che unifica le mie esperienze in una singola coscienza non è dunque l'esperienza stessa; come dice Kant, le mie esperienze sono di per sé variopinte e differenziate (CRP, B 134). L'unità è prodotta piuttosto dall'attività *a priori* dell'intelletto, che opera una sintesi delle intuizioni, combinandole in quella che Kant chiama «unità

trascendentale dell'appercezione». Con ciò egli non sta dicendo affatto che io abbia una qualche conoscenza trascendentale di me stesso. L'unità originaria dell'appercezione mi dà solo il concetto di me stesso; per avere una qualche effettiva consapevolezza di me c'è comunque bisogno dell'esperienza.

Kant concorda con Descartes nell'affermare che il pensiero «Io penso» deve accompagnare ogni altro pensiero possibile. L'autocoscienza è inseparabile dal pensiero, in quanto è necessaria per pensare di pensare. Prima ancora di avere esperienze noi attribuiamo alle cose quelle proprietà che costituiscono le condizioni necessarie del nostro pensarle. Tuttavia Kant dissente profondamente dalle conclusioni che Descartes aveva tratto dal *cogito*. Nella sezione della dialettica trascendentale intitolata «Dei paralogismi della ragion pura» Kant sferra un vigoroso attacco alla psicologia cartesiana, anzi, alla psicologia razionale e *a priori* in generale.

Mentre la psicologia empirica si occupa dell'anima come oggetto del senso interno, la psicologia razionale tratta dell'anima in quanto soggetto pensante. La psicologia razionale, ci dice Kant, rappresenta «una presunta scienza, costruita unicamente sulla proposizione *Io penso*». Essa pretende di essere lo studio di una X incognita, il soggetto trascendentale del pensiero, «Io, o egli, o esso (la cosa) che pensa» (CRP, A 343 / B 400; A 346 / B 404).

Abbiamo un istinto naturale a oltrepassare i limiti della psicologia intesa in maniera meramente empirica, ma farlo ci conduce a commettere delle fallacie: Kant le chiama «paralogismi», o falsi sillogismi della ragion pura. Ne elenca quattro, che possono essere approssimativamente riassunti come segue:

- (1) da «Necessariamente il soggetto pensante è un soggetto» concludiamo «Il soggetto pensante è un soggetto necessario»;
- (2) da «Suddividere l'Io non ha senso» concludiamo che «L'Io è una sostanza indivisibile»;
- (3) da «Ogni volta che sono cosciente, è l'Io stesso che è cosciente» concludiamo «Ogni volta che sono cosciente, sono cosciente dell'Io stesso»;
- (4) da «Sono in grado di pensarmi senza il mio corpo» concludiamo «Senza il mio corpo sono in grado di pensarmi».

Ogni paralogismo contiene un'innocua proposizione analitica che viene convertita, con un gioco di prestigio logico, in una controversa proposizione sintetica *a priori*. Basandosi sui paralogismi la psicologia razionale conclude dunque che il sé è un'entità immateriale, incorruttibile, personale e immortale.

La prova razionale dell'immortalità dell'anima non è altro che un inganno; ma questo non ci impedisce di credere in una vita futura in

quanto postulato della ragion pratica. È palese che nella vita presente la felicità non è commisurata alla virtù; così, per essere spinti a comportarci bene dobbiamo credere che l'equilibrio sarà ristabilito in un'altra vita, da qualche altra parte. La confutazione della psicologia razionale, afferma Kant, costituisce peraltro un aiuto, e non un impedimento alla credenza in una vita futura. «In effetti la prova semplicemente speculativa non ha mai potuto esercitare alcun influsso sulla comune ragione umana: essa si regge come sulla punta di un capello, tanto che gli stessi filosofi della scuola possono mantenerla in quella posizione solo in quanto la fanno girare ininterrottamente su se stessa come una trottole» (*CRP*, B 424).

L'elemento costruttivo della filosofia della mente di Kant, quello che ha esercitato l'influenza più duratura, è la sua trattazione della libertà e del determinismo. Il suo contributo su questo tema non si trova nella sezione della prima *Critica* dedicata alla psicologia empirica e a quella razionale, bensì tra le antinomie, volte a mostrare l'incoerenza dei tentativi di considerare il cosmo come un tutto. La terza antinomia mette in relazione l'idea del mondo inteso come unico sistema deterministico con la credenza nella possibilità di un'azione libera e non causata. Il tema di questa antinomia fu espresso più tardi in maniera eloquente da Tolstoj, alla fine di *Guerra e pace*:

Il problema del libero arbitrio [...] fin dai più antichi tempi ha occupato i migliori ingegni dell'umanità e [...] fin dai più antichi tempi è stato posto in tutta la sua enorme importanza. Il problema consiste in questo: guardando l'uomo come oggetto di osservazione da un punto di vista qualsiasi – teologico, storico, etico, filosofico – noi troviamo una legge generale di necessità alla quale egli è soggetto come qualunque altro essere. Guardandolo invece dal nostro intimo, come oggetto della nostra coscienza, ci sentiamo liberi⁸.

Secondo Tolstoj le leggi della necessità, insegnateci dalla ragione, ci imponevano di rifiutare una libertà fittizia e ci obbligavano a riconoscere che dipendiamo inconsapevolmente dalla legge universale.

Kant per converso pensava che libertà e determinismo fossero conciliabili. A differenza delle prime due antinomie, nella terza sia la tesi sia l'antitesi, se interpretate in modo appropriato, sono vere. La tesi ci dice che la causalità naturale non basta per spiegare i fenomeni del mondo; oltre alle cause determinanti dobbiamo tenere conto anche della libertà e della spontaneità. L'antitesi sostiene che postulare una libertà di tipo trascendentale equivale ad arrendersi alla cieca assenza di leggi. Nella formulazione di Tolstoj: «Se anche un uomo solo fra milioni di uomini e in un millennio avesse la possibilità di agire liberamente, cioè come gli pare, è evidente che una sola azione libera di quest'uomo contraria alle leggi distruggerebbe la possibilità di qualunque legge per l'umanità intera»⁹.

Kant era un determinista, come Tolstoj, ma non un determinista forte, bensì un determinista morbido. Credeva cioè che il determinismo fosse compatibile con la libertà e la spontaneità umane. L'arbitrio umano, diceva, è libero malgrado sia sensibile, cioè prova delle passioni ma non ne è necessitato. «Nell'uomo è presente una facoltà di determinarsi da se stesso, indipendentemente dalla costrizione esercitata dagli impulsi sensibili» (CRP, A 535 / B 562). L'esercizio di questa facoltà di autodeterminazione ha due aspetti: uno empirico (che si può percepire nell'esperienza) e uno intellegibile (che solo la ragione può cogliere). Il nostro agire liberamente è la causa intellegibile di certi effetti sensibili; tali fenomeni sensibili sono però anche parte, insieme, d'una serie ininterrotta che si dispiega secondo leggi immutabili. Per riconciliare la libertà umana con la natura, che è deterministica, Kant dice che quest'ultima opera nel tempo, mentre la volontà umana appartiene al sé non fenomenico che trascende il tempo.

Nel corso dei secoli i teologi avevano cercato di riconciliare la libertà dell'uomo con l'onniscienza di Dio dicendo che la conoscenza divina era fuori dal tempo. Quella di Kant costituiva una novità: era la prima volta che un filosofo cercava di riconciliare la libertà umana con l'onnipotenza della natura dicendo che la libertà dell'uomo era fuori dal tempo. È difficile comunque mettere d'accordo l'idea kantiana di una volontà umana atemporale con gli esempi di azione libera che egli stesso ci fornisce: ad esempio, alzarsi dalla sedia presso la scrivania. Ma fino ai giorni nostri un'impressionante schiera di filosofi ha cercato, come Kant, di mostrare che la libertà e il determinismo sono compatibili l'uno con l'altro. È comunque senz'altro corretto sostenere che la spiegazione causale («L'ho fatto cadere perché mi hanno spinto») e la spiegazione basata su ragioni («L'ho fatto cadere per dargli una lezione») sono due tipi di spiegazione radicalmente differenti e tra loro irriducibili. Kant era sicuramente nel giusto quando sottolineava questa differenza, reputandola la base per qualsiasi progetto di riconciliazione fra le due istanze.

La conciliazione di libertà e determinismo assume una forma barocca nella metafisica di Hegel. Le singole scelte umane, come la decisione di Cesare di attraversare il Rubicone, sono in realtà determinate dallo spirito del mondo, il quale si serve dell'«astuzia della ragione» per realizzare i propri fini. La necessità che agisce a livello dell'individuo è allora un'espressione della suprema forma di libertà. La libertà infatti è l'attributo essenziale dello spirito, la cui sempre crescente espressione costituisce la forza che guida la storia.

Quando Hegel parla dello spirito del mondo non sta usando

semplici riferimenti metaforici per indicare l'azione di forze storiche impersonali. Lo spirito di Hegel somiglia all'unità trascendentale dell'appercezione di Kant, in quanto è il soggetto di ogni esperienza, tale tuttavia da non poter essere esso stesso oggetto di esperienza. Kant si accontentava di teorizzare la presenza di un tale punto di vista esterno nella vita di ciascuna mente individuale. Ma che ragione vi è, potrebbe chiedere Hegel, in favore di tale assunto? Dietro al sé trascendentale di Kant c'è l'*ego* cartesiano, e già uno dei primi critici del *cogito* di Descartes aveva sollevato una questione appropriata: come fai a sapere che sei tu a pensare, e che non è l'anima del mondo a pensare in te? Hegel intende lo spirito come un centro di coscienza che precede ogni coscienza individuale. Un unico spirito pensa separatamente nei pensieri di Descartes e nei pensieri di Kant, forse alla maniera in cui Io, in quanto singola persona, sono in grado di sentire contemporaneamente, in parti differenti di me, la gotta e un mal di denti. Ma uno spirito che si esplica e si esprime nell'intero universo è difficile da far rientrare tanto nella psicologia empirica quanto in quella analitica. Più che una filosofia della mente, Hegel ci offre dunque una filosofia dello spirito.

Per quanto riguarda la filosofia della mente umana, tra i pensatori del periodo che stiamo esaminando Kant fu indubbiamente colui che apportò il contributo più significativo. Per tutto il XVII e XVIII secolo la filosofia della mente era stata subordinata alla teoria della conoscenza, a seguito della ricerca cartesiana della certezza. Nel corso di tale ricerca Descartes e i razionalisti avevano sottovalutato il ruolo dei sensi, mentre gli empiristi inglesi avevano eliminato il ruolo dell'intelletto. Ci voleva il genio superiore di Kant per rimettere assieme ciò che era stato frantumato dagli sforzi unilaterali dei suoi predecessori, e per fornire una spiegazione della mente umana che rendesse giustizia alle sue varie facoltà. Nell'opera di Kant la teoria della conoscenza e la psicologia filosofica tornano nuovamente a incontrarsi, com'era accaduto nelle migliori opere del Medioevo.

¹ Vedi vol. II, **cap. VIII**.

² Vedi *supra*, **cap. IV**.

³ Tale dibattito fu pubblicato nel 1663 con il titolo di *Questioni circa la libertà, la necessità e il caso*, da cui sono tratte le citazioni che seguiranno.

⁴ Vedi *infra*, **cap. VII**, il paragrafo intitolato *Kant: l'anatomia della mente*, nonché A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Blackwell, Oxford 1975, pp. 145-61.

⁵ Non è chiaro come questa tesi metafisica si accordi con la tesi, espressa in ambito di teoria della conoscenza, secondo cui l'idea di X è qualcosa di affatto distinto da X; forse si tratta di un caso di ambiguità nell'uso di «idea di X» che

rientra tra quelli sopra indicati (cfr. *supra*, **cap. vi**, il paragrafo intitolato *L'idealismo di Berkeley*).

⁶ Vedi *supra*, **cap. iv**, il paragrafo intitolato *Berkeley: qualità e idee*.

⁷ Su questo punto sono debitore del saggio di D. Garber, *Leibniz on Body, Matter and Extension*, in «Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society», LXXVIII (2004), pp. 23-40.

⁸ L. Tolstoj, *Guerra e pace*, trad. it. di E. Carafa d'Andria, Einaudi, Torino 1990, vol. II, p. 1408 [N.d.T.].

⁹ *Ibid.*, p. 1407 [N.d.T.].

Capitolo ottavo

L'etica

Spesso le storie dell'etica sorvolano sul XVI secolo con una certa rapidità. Nei secoli centrali del Medioevo la filosofia morale aveva trovato esposizione nei commenti all'*Etica nicomachea* di Aristotele, da una parte, e nei trattati sulla legge divina, naturale o rivelata, dall'altra. Nella *Summa theologica* di san Tommaso questi due elementi si presentano congiunti, ma il sistema è strutturato intorno al concetto di virtù, più che intorno a quello di legge. Furono i successori di Tommaso, da Duns Scoto in poi, a conferire alla teoria della legge divina un posto centrale nelle esposizioni della morale cristiana¹. Con l'avvento della Riforma e della Controriforma però la tradizione dell'etica medievale patì un colpo da cui non si sarebbe più ripresa.

Sia Lutero sia Calvino enfatizzarono la depravazione della natura umana in assenza della grazia divina, che era solo il cristianesimo a offrire. Secondo entrambi, la via che portava all'umana salvezza e felicità passava attraverso la fede, e non attraverso lo sforzo morale profuso nelle opere. C'era pertanto poco spazio per qualunque sistema etico di tipo filosofico. Aristotele non costituiva la guida verso l'unica possibile vita buona, bensì un cattivo compagno di strada. Quanto agli altri saggi dell'antichità, il loro insegnamento non poteva condurre alla virtù; il massimo che esso poteva fare, come aveva ribadito Agostino, era aggiungere una certa magnificenza al vizio.

I cattolici non condividevano l'idea che la Caduta avesse completamente annientato le possibilità umane di fare il bene, e il Concilio di Trento dichiarò eretico affermare che tutte le azioni dei non cristiani erano peccaminose. Ma le norme disciplinari di quel concilio impressero una nuova direzione alla teologia morale cattolica, che la portò molto lontano dalla sintesi tomista di etica aristotelica ed etica agostiniana. Nel 1511 un decreto stabilì, inasprendo una regola del Concilio Lateranense del 1215, che tutti i cattolici dovevano confessarsi con regolarità a un sacerdote. Il decreto distingueva tra due tipi di peccati: i peccati mortali e quelli veniali. I peccati mortali erano più gravi, e in caso di mancato pentimento rendevano il peccatore soggetto agli eterni castighi infernali. Con la nuova regola il penitente era tenuto a confessare tutti i peccati mortali, secondo la specie, il numero e le circostanze. Da quel momento in poi i moralisti cattolici si sarebbero concentrati non tanto sulla riflessione intorno alle virtù, quanto piuttosto sull'individuazione e sulla precisazione dei diversi tipi di peccato, oltre che sull'elenco delle circostanze aggravanti o attenuanti.

Il decreto di Trento favorí una branca interamente nuova dell'etica: la scienza casuistica. La casuistica, in generale, è l'applicazione di principî morali a singole decisioni; specialmente a quei «casi di coscienza» in cui i principî morali possono apparire in conflitto tra loro. In un senso ampio, ogni consiglio esperto fornito per risolvere un particolare dilemma morale potrebbe dirsi un esercizio di casuistica: l'assistenza fornita da un gruppo di teologi all'imperatore Carlo V riguardo al trattamento dei suoi nuovi sudditi americani ne era un esempio, cosí come il parere che l'arcivescovo Laud diede a re Carlo I circa la legittimità dell'*impeachment* del conte di Strafford. Di norma però, quando gli storici e le persone dell'epoca parlavano di casuistica, avevano in mente quei testi e quei manuali, prodotti in abbondanza nel XVI e nel XVII secolo, che non trattavano di decisioni effettive, bensí di casi immaginari, i quali fungevano da guida per i confessori e per le guide spirituali nella loro pratica con il devoto e il penitente.

Manuali di questo genere furono redatti dai teologi di vari ordini religiosi, tuttavia la casuistica venne (e sarebbe rimasta) associata in particolar modo all'ordine controriformista dei gesuiti, la Compagnia di Gesù, da poco fondata. Se da un lato il sistema educativo dei gesuiti accrebbe il numero di studiosi eruditi in grado di cimentarsi con il sistema morale di Tommaso, dall'altro quanti fra loro non erano destinati a un lavoro accademico imparavano l'etica attraverso lo studio dei casi di coscienza, leggendo manuali di casuistica, ascoltando le lezioni di casuisti, ed esercitandosi alla cura pastorale in assemblee in cui si prendevano in esame i singoli casi. I gesuiti erano molto richiesti come confessori, specialmente dai grandi e dai notabili, tanto che nel 1602 il generale dell'ordine si sentí in dovere di pubblicare una speciale guida *Sulla confessione dei principi*. La casuistica acquisí in questo modo un'importanza politica, oltre che etica.

Durante il XVI secolo i casuisti dovettero confrontarsi con un certo numero di problemi morali inediti. Uno dei piú importanti era il rapporto dei cristiani con gli abitanti indigeni del continente americano, da poco scoperto. I colonizzatori spagnoli e portoghesi avevano il diritto di annettere le terre delle popolazioni native e di ridurre queste ultime in schiavitú? Nel 1550 Carlo V convocò un consiglio di teologi a Valladolid, per discutere del problema. Lo storiografo dell'imperatore, Juan Gines de Sepúlveda, basandosi sull'insegnamento di Aristotele secondo cui alcuni uomini erano piú adatti a servire che a comandare e pertanto erano schiavi per natura, sostenne che gli indiani d'America, che vivevano una vita di rozzezza e inferiorità, e che ignoravano il cristianesimo, potevano essere

giustamente schiavizzati e convertiti con la forza. Questa posizione fu avversata seduta stante dal missionario Bartolomé de Las Casas, e venne poi vigorosamente attaccata negli scritti pubblicati da due tra i più influenti teologi spagnoli dell'epoca, il domenicano Francisco de Vitoria e il gesuita Francisco Suárez.

Nel suo trattato *De Indis* (1557), pubblicato postumo, Vitoria difese innanzitutto l'insegnamento di san Tommaso secondo cui la conversione forzata dei pagani era ingiusta, e proseguì negando che il papa o l'imperatore avessero alcuna giurisdizione sugli indiani d'America. Essi, sosteneva, godevano dei diritti di dominio e di proprietà, proprio come se fossero cristiani; formavano infatti un'autentica società politica, e la loro organizzazione civile dimostrava che possedevano il pieno uso della ragione:

Essi seguono un certo ordine nelle loro cose, ché hanno città rette con un certo ordine, hanno matrimoni ben definiti, magistrati, signori, leggi, industrie, scambi, tutte cose, queste, che richiedono l'uso della ragione².

Non se ne poteva pertanto giustificare la confisca della terra e dei possedimenti – concludeva Vitoria – usando come pretesto il fatto che questi popoli pagani non avessero un autentico dominio della loro proprietà. Suárez prese una direzione simile nella sua discussione delle ragioni a favore e contro la guerra³.

Nel XVI secolo l'estendersi dell'esplorazione oltremare e del commercio internazionale costrinsero i casuisti a prendere in esame l'etica dei metodi adoperati per finanziare le imprese marittime. Tommaso d'Aquino, rifacendosi ad alcuni testi biblici e all'analisi aristotelica della natura del denaro, aveva pronunciato una severa condanna dell'interesse percepito sui prestiti⁴. Riconosceva comunque che c'era un'importante differenza tra due modi di finanziare un progetto. Si poteva concedere in prestito una somma all'imprenditore (che doveva comunque essere restituita al prestatore, sia che l'impresa riuscisse sia che fallisse); oppure si poteva acquistare una quota dell'impresa (di cui il finanziatore acquisiva così anche una parte del rischio di fallimento). La prima era usura, ed era malvagia; la seconda era una società, ed era rispettabile (*ST* 2. 2. 78. 2 ad 5).

Il divieto dell'usura venne sostenuto nel corso di tutto il Medioevo; fu ribadito anche da sant'Antonino, che nel XV secolo fu arcivescovo di Firenze, città che in quel momento era sede di grandi casate di banchieri, come i Medici. Antonino ammise comunque un caso particolare in cui era lecito aggiungere una somma a quella prestata: qualora il ritardo nella restituzione del prestito avesse causato al prestatore una perdita imprevista (da qui il nome tecnico *damnum emergens*). L'aggiunta era da considerarsi come una compensazione per il danno inflitto, non come un interesse sul prestito stesso. Questa

lieve attenuante portò tuttavia, nel corso del secolo successivo, al totale svuotamento del divieto per mano dei casuisti.

Il primo passo in questa direzione fu l'introduzione della nozione di «costo opportunità». Tra le cose cui si rinuncia facendo un prestito vi è la possibilità di trarre profitto da un uso alternativo del denaro. Così, fra i titoli che davano diritto al rimborso, al *damnum emergens* si aggiunse il *lucrum cessans* (la cessazione del guadagno). Nel corso del XVI secolo l'espansione del capitalismo moltiplicò le opportunità di investimenti alternativi, così che i casuisti furono in grado di sostenere che praticamente in ogni caso era presente una di queste due giustificazioni per l'applicazione di un interesse.

La logica dei casuisti, anche quando venisse considerata dal loro punto di vista, era certamente assai discutibile. Il denaro che ti presto potrei senz'altro impiegarlo per altri usi. Potrei magari prestarlo a qualcun altro, oppure investirlo in una società con un partner. Ma nella prima ipotesi l'unico guadagno che perdo facendoti il prestito è un guadagno che sarebbe illegale, ossia il riscuotere l'usura. Nella seconda ipotesi, non è affatto certo che io stia perdendo qualcosa concedendoti il prestito. La mia iniziativa imprenditoriale alternativa potrebbe andare male; lungi dal trarne profitti, potrei ugualmente perdere il mio capitale. Tu potresti allora addirittura ribattere di aver fatto una buona azione nei miei confronti, prendendo a prestito da me del denaro.

Malgrado ciò i casuisti – alcuni dei quali vennero assunti come consulenti dai maggiori istituti bancari – idearono scappatoie sempre più complicate per aggirare il divieto dell'usura. Nel 1580 il duca di Baviera, nei cui dominî queste idee erano assai popolari, sottopose all'attenzione di una commissione di gesuiti il seguente caso. Vale la pena citarlo direttamente, poiché è formulato nella tipica forma del «caso di coscienza»:

Tizio, un tedesco, presta a Sempronio una somma di denaro. Sempronio è una persona dotata di mezzi, e il denaro non gli viene prestato per alcuno scopo specifico. Le condizioni stabilite sono che Tizio riceva annualmente cinque fiorini ogni cento prestati, e in seguito abbia indietro tutto il capitale. Non c'è rischio per il capitale, e Tizio deve avere il suo 5 per cento sia che Sempronio abbia un profitto, sia che non lo abbia⁵.

La domanda proposta era: questo contratto è legale? I commissari formularono una replica assai circostanziata, ma sulla base di tale risposta l'ordine dei gesuiti dichiarò il contratto moralmente lecito. Da quel momento in poi, tra i cattolici romani, il divieto dell'usura rimase lettera morta.

Il secolo che va dal 1550 al 1650 fu l'età d'oro della casuistica. Durante questo periodo i volumi di casuistica non erano però certamente le uniche guide pubblicate sul come bisognasse condurre la propria vita. Da una parte c'erano molti manuali di devozione, che contenevano consigli morali di tipo pratico; dall'altra alcuni scrittori elogiavano i meriti degli antichi testi di etica. Come esempi di queste due tendenze possiamo considerare Giovanni della Croce e René Descartes.

San Giovanni della Croce (1542-1591), guida spirituale di santa Teresa d'Avila, la quale riformò l'ordine carmelitano, fu un poeta e un mistico. La sua opera *Notte oscura dell'anima* descrive la lunga e gravosa ascesa che conduce all'unione con Dio. Egli dipinge l'estasi frutto d'un tale traguardo come un rapimento incomprensibile, ma dice chiaramente che la via per raggiungerlo passa attraverso la sofferenza e l'autodisciplina. Per prima cosa, bisogna entrare nella notte buia dei sensi; questa tuttavia è solo un nido d'infanzia preparatorio per la notte oscura dell'anima, che a sua volta non è che il primo livello dell'ascesa mistica. Nella *Salita del Monte Carmelo* egli fissa così i primi passi della vita spirituale:

L'anima cerchi sempre di tendere:
non al più facile, ma al più difficile;
non al più saporito, ma al più insipido;
non al più gustoso, ma piuttosto a ciò che dà meno gusto;
non a ciò che dà riposo, ma a ciò che affatica [...];
per giungere a gustare tutto,
non voler gustare nulla.
Per giungere a possederlo tutto,
non cercar di possedere nulla di nulla.
Per giungere a esserlo tutto,
non cercar di essere qualcosa in nulla (SMC 1. 13, vv. 6-11).

Tra le guide devote del XVI secolo, il trattato di san Giovanni era la più severa, e si rivolgeva chiaramente a una minoranza monastica. Ma un insegnamento simile, in forma più attenuata, fu proposto anche dal vescovo francese san Francesco di Sales nella sua *Introduzione alla vita devota* (1608), il primo manuale di pietà rivolto ai laici che conducevano una vita secolare fuori dal chiostro.

Descartes, sebbene fosse un cattolico osservante, trasse l'ispirazione per la propria morale da fonti completamente diverse. Mentre si imbarcava nel suo progetto del dubbio onnicomprensivo, redasse per la propria stessa salvaguardia un codice di morale provvisoria, fatto di tre massime principali: primo, obbedire alla legge e ai costumi del proprio paese; secondo, agire con risolutezza una volta presa una

decisione; terzo, «cercare sempre di vincere me stesso piuttosto che la fortuna e di mutare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo». Questo, dice, fu «il segreto di quei filosofi che un tempo hanno potuto sottrarsi al dominio della fortuna e, nonostante i dolori e la povertà, contendere la palma della felicità ai loro dèi» (*OFD I*, 307-8).

L'osservanza della pratica cattolica figura soltanto come caso particolare dell'«obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese»: è invece allo stoicismo antico che il giovane Descartes guarda come guida per orientarsi in campo morale. Dieci anni dopo, nella sua corrispondenza con la principessa Elisabetta, la situazione rimaneva la stessa. Ripeté queste tre massime, e per istruirla sulla natura della vera felicità le raccomandò la lettura del *De vita beata* di Seneca. Nelle sue lettere di raccomandazione morale Descartes sottolineava costantemente il ruolo della ragione nel moderare le passioni, le quali ci fanno credere che certi beni appaiano più desiderabili di quanto non siano. «Il vero uso della ragione nella condotta della nostra vita – scriveva – consiste solo nell'esaminare e considerare senza passione il valore di tutte le perfezioni, sia del corpo sia dell'anima, che possono essere acquisite con la nostra condotta in modo che, essendo solitamente costretti a privarci di qualcuna di loro, per procurarci le altre, possiamo scegliere sempre le migliori» (*LD*, 2079).

Descartes rielaborò poi alcune delle idee contenute nella corrispondenza con Elisabetta in un *Trattato sulle passioni dell'anima*. Esso è a un tempo un esercizio tanto di fisiologia speculativa quanto di filosofia morale: egli credeva infatti che comprendere le cause corporee delle nostre passioni fosse per noi un aiuto prezioso, al fine di tenerle sotto controllo razionale. L'esame dettagliato delle passioni era ai suoi occhi l'unico aspetto sotto il quale la sua filosofia morale risultava superiore a quella degli antichi (*OFD IV*, 3).

Gli ideali morali di Descartes si rivelano nella maniera più piena nella sua descrizione di una passione particolare: la *générosité*, termine che sfugge a una traduzione esatta. Il *généreux* è senza dubbio generoso, ma è molto più di questo: con un certo grado di anacronismo potremmo dire che è il perfetto gentiluomo. Un personaggio di questo tipo, ci dice Descartes,

è naturalmente portato a fare grandi cose, e tuttavia a non intraprendere nulla di cui non si senta capace; e stimando che niente sia più importante del bene fatto agli altri, e del disprezzo del proprio interesse, è sempre perfettamente cortese, affabile e servizievole con tutti. Inoltre è perfettamente padrone delle proprie passioni, e soprattutto dei desideri, della gelosia e dell'invidia, perché non attribuisce a nessuna cosa, il cui acquisto non dipenda da lui, abbastanza valore per desiderarla intensamente (*OFD IV*, 93).

Il *généreux* di Descartes, sereno, distaccato e autosufficiente, vive in un mondo diverso rispetto a quello dei penitenti dei casuisti, che nuotano nel mare del peccato e implorano il consiglio e l'assoluzione dei loro confessori. All'epoca delle *Passioni dell'anima* comunque i casuisti avevano attirato su di sé un grande discredito, che raggiunse il suo culmine nel 1655, con la pubblicazione delle *Lettere provinciali* di Pascal. C'erano tre pratiche elogiate dai casuisti che Pascal non era il solo a considerare scandalose: gli equivoci, il probabilismo e la direzione d'intenzione. Le prenderemo in esame una alla volta.

La dottrina cristiana tradizionale proibiva severamente la menzogna: Agostino e Tommaso d'Aquino erano d'accordo sul fatto che pronunciare volutamente il falso era sempre peccato. Anche se non sempre era obbligatorio dire tutta la verità, non si doveva comunque mai mentire, neppure per salvare la vita di una persona innocente. Nel XVI secolo, a molti questa dottrina era tuttavia sembrata rigida. Nell'Inghilterra della regina Elisabetta I, se un prete o un gesuita entravano nel paese commettevano un crimine da punire con la pena capitale. I missionari cattolici dovevano quindi spostarsi di frequente e in segreto, usando spesso dimore di campagna come rifugi per nascondersi. Se gli ufficiali del governo facevano irruzione in un'abitazione in cerca di sacerdoti, era dunque lecito per l'ospite negare che in casa ce n'era uno?

Nel 1595 il capo dei gesuiti inglesi, padre Henry Garnet, in un pamphlet anonimo dal titolo *Trattato di equivocazione, o contro la menzogna e la dissimulazione fraudolenta*, rispose affermativamente a tale domanda. Il padrone o la padrona di casa avrebbero dovuto dire: «Non v'è prete in casa», intendendo con ciò «Non v'è prete in casa di cui qualcuno sia tenuto a dirvi». Non si trattava di una menzogna, affermava Garnet, poiché menzogna significa dire una cosa credendone un'altra. In questo caso la proposizione pronunciata corrispondeva a quella nella mente del parlante; solo che il proferimento ne rivelava una parte soltanto. Ma era opinione condivisa dai teologi che non si dovesse dire *tutta la verità* qualora il farlo avesse danneggiato una terza parte innocente; pertanto l'equivocazione di questo genere era perfettamente legittima.

Il tipo di equivocazione esposto da Garnet scioccò molti dei suoi colleghi casuisti. Già altri si erano dimostrati pronti a difendere l'equivocazione, intesa come il dare una risposta che conteneva parole di per sé autenticamente ambigue. Ma alterare completamente il senso naturale di un enunciato proferito, aggiungendo o sottraendo parole nella dimensione totalmente privata della propria mente (la «riserva mentale», come poi venne chiamata), era tutt'altra faccenda. Molti

avvertivano questo tipo di equivocazione come peggiore della menzogna, in quanto all'inganno essa aggiungeva anche l'ipocrisia. Dopo essere stato processato e giustiziato per complicità nella Congiura delle polveri del 1605, Garnet divenne agli occhi dei protestanti inglesi l'emblema del gesuita disonesto. Nel *Macbeth*, dopo l'omicidio di Duncan un portiere ubriaco si immagina di essere il guardiano delle porte dell'inferno. Tra coloro che bussano per essere ammessi, uno

in fede mia, è un fabbricatore di equivoci, capace di giurare per tutti e due i piatti della bilancia contro l'uno o l'altro piatto; uno che ha tradito abbastanza nel nome di Dio, ma non è riuscito a fare cadere in equivoco il cielo (atto II, scena III)⁶.

La difesa della riserva mentale propugnata da Garnet costituiva un'opinione minoritaria perfino tra i casuisti. C'era però un principio morale di second'ordine, da loro ampiamente sostenuto, che conferiva un particolare rilievo alle opinioni minoritarie. Poniamo che i moralisti siano in disaccordo tra loro sul fatto che una certa azione sia o meno peccaminosa: è lecito compierla? Una scuola di pensiero rispondeva che si doveva seguire la linea meno rischiosa, e astenersene; fu chiamata «tuziorismo», dalla parola latina *tutor*, che significa «più sicuro». Un'altra scuola di pensiero affermava invece che si poteva compiere l'azione solo se la maggioranza delle autorità la considerava lecita. Si trattava del «probabiliorismo», secondo cui bisognava seguire l'opinione più probabile. C'era però anche una terza teoria, molto diffusa tra i casuisti, secondo cui era lecito seguire anche un'opinione meno probabile: bastava che essa fosse in generale probabile. Perché fosse «probabile», era sufficiente però che l'opinione fosse sostenuta da qualcuno che occupasse una posizione d'autorità, anche se poteva darsi che questi avesse la maggioranza degli esperti contro di sé. Questa dottrina è detta «probabilismo». Fu propugnata per la prima volta nel 1577 da un commentatore domenicano di san Tommaso, Bartolomé de Medina, a Salamanca, il quale scrisse: «Se un'opinione è probabile, è lecito seguirla, anche se l'opinione opposta è più probabile»⁷.

L'utilizzo del probabilismo non era forse troppo diverso da una pratica che oggi è comune sia negli affari sia in politica: andare in giro per avvocati finché non si trova quello disposto a dirci che la linea d'azione per cui abbiamo optato è perfettamente legale. Agli occhi di pensatori come Pascal, tuttavia, ciò sembrava erodere le fondamenta di qualunque morale religiosa. La varietà delle opinioni tra i moralisti riguardo a temi importati, che le persone devote consideravano a ragione come uno scandalo, stando ai presupposti del probabilista si rivela invece una grande benedizione. «E adesso vedo bene – dice

Pascal a un ipotetico gesuita – a che cosa vi servono le opinioni contrastanti dei vostri dottori su ogni materia. L'una infatti vi serve sempre, e l'altra non vi nuoce mai» (LP 5, 50). Alcuni casuisti si spinsero fino a sostenere che un'opinione poteva dirsi probabile anche se veniva propugnata da un singolo moralista, a patto che fosse una persona d'un certo peso. Ciò significava però, come ebbe a rilevare Pascal, che qualunque ultimo arrivato avesse ottenuto una cattedra in teologia morale poteva capovolgere l'insegnamento di tutti i Padri della Chiesa.

Nel suo attacco al lassismo che i confessori gesuiti a suo dire promuovevano nei loro patrocinati, uno degli obiettivi presi di mira da Pascal fu la pratica della «direzione d'intenzione». Nel suo libro, il gesuita immaginario dice: «Il nostro metodo di dirigere l'intenzione [...] consiste nel proporsi per fine delle proprie azioni un oggetto permesso. Non che, per quanto è in nostro potere, noi non cerchiamo di distogliere gli uomini dalle cose proibite; ma, quando non possiamo impedire l'azione, purifichiamo per lo meno l'intenzione» (LP 7, 67-68). Così per esempio, anche se la Bibbia ci dice di non rispondere al male con il male, diventa ammissibile uccidere un uomo in reazione a un insulto: «Non c'è che da distogliere la propria intenzione dal desiderio di vendetta, che è colpevole, per portarla sul desiderio di difendere il proprio onore, che secondo i nostri padri è permesso» (LP 7, 68). Il duello è proibito, ma uno potrebbe trovarsi nel posto convenuto non già per combattere una tenzone, bensì per evitare che lo si reputi un codardo; poi, se minacciato dal proprio sfidante, potrebbe ovviamente ucciderlo per autodifesa.

Una tale direzione d'intenzione, com'è ovvio, è semplicemente un prodotto del lavoro dell'immaginazione; ha poco da spartire con l'intenzione autenticamente intesa, la quale si esprime nei mezzi che uno sceglie per perseguire i propri fini. Questa dottrina, assieme all'attacco sferrato da Pascal, fu quella che portò in discredito la teoria del doppio effetto, secondo cui c'è un'importante distinzione morale tra gli effetti desiderati e quelli non desiderati nell'azione di qualcuno. Se viene unita alla pratica della direzione di intenzione, la teoria del doppio effetto si tramuta in nient'altro che in un'ipocrita copertura per giustificare l'uso di qualunque mezzo in vista di un fine.

Vi era comunque ipocrisia su entrambi i fronti di questa controversia circa la casuistica. Nelle *Provinciali* Pascal si atteggia a uomo di mondo scioccato dall'eccessivo lassismo dei confessori gesuiti. Di fatto però, in quanto giansenista, egli vedeva come strumenti di Satana non soltanto i gesuiti, ma tutti i moralisti disposti a fare la benché minima concessione alla debolezza umana. Lui e i suoi amici di Port-Royal si consideravano come un ristretto e privilegiato gruppo di eletti, scelti per marciare sul difficile sentiero

verso la salvezza, mentre la grande massa dell'umanità precipitava sulla via della dannazione.

C'è una strana somiglianza tra Port-Royal nel XVII secolo e il gruppo di Bloomsbury attivo nel XX secolo⁸. In entrambi i casi un piccolo nucleo di intellettuali della *upper class* – asceti i primi, edonisti i secondi – reputavano se stessi gli unici illuminati in un mondo di filistei. Ciascun gruppo comprendeva scrittori dalle grandi doti letterarie, e produsse artisti di talento. A margine di entrambi vi era inoltre un grande filosofo matematico: Bertrand Russell a Bloomsbury; Blaise Pascal a Port-Royal. Entrambi i gruppi conobbero per un certo periodo i bagliori della ribalta, per poi ricadere nell'oscurità, lasciando dietro di sé l'odore di muffa d'un raffinato snobismo intellettuale.

Il sistema etico di Spinoza.

Nessuno potrebbe mai accusare Spinoza di aver fatto parte di una cricca. Era un pensatore solitario dal grande coraggio intellettuale, e ideò un sistema etico elaborato, elegante e impegnativo. In campo morale anch'egli, come Descartes, attribuisce un ruolo importante all'esame minuzioso delle passioni, che occupa il libro III dell'*Etica*. La struttura filosofica di fondo e le conclusioni pratiche della sua analisi delle emozioni però differiscono molto da quelle di Descartes, e ciò rende il sistema etico che ne scaturisce unico nel suo genere nell'epoca moderna.

Il sistema poggia su un principio metafisico di inerzia esistenziale. Ogni cosa, per quanto il suo potere glielo consente, si sforza di perseverare nel proprio essere. Questo sforzo alla perpetuazione di sé, presente in ogni cosa, costituisce precisamente l'essenza autentica di quella cosa (*Eth.* 3. 6-7; *OS*, 1328-31). Applicato agli esseri umani di entrambi i sessi, questo principio generale ci dice che il movente fondamentale dell'agire umano è l'autoconservazione. Spinoza definisce desiderio o cupidità lo sforzo consapevole volto a conservare l'esistenza, riferito sia all'anima sia al corpo. Siamo consapevoli non soltanto di questo appetito verso l'esistenza, bensì anche di ogni aumento o diminuzione della nostra potenza d'agire: la coscienza di tale aumento costituisce dunque il piacere o letizia; quella della diminuzione costituisce il dolore o tristezza (*Eth.* 3. 11 sc.; *OS*, 1334). Il desiderio, il piacere e il dolore sono i tre istinti umani fondamentali: tutte le altre passioni, come l'amore, l'odio, la speranza e la paura derivano da essi (*Eth.* 3. 59; *OS*, 1403).

Le emozioni tuttavia sono di due tipi: ci sono le emozioni passive e quelle attive. Le emozioni passive, o passioni vere e proprie, sono quelle in cui «come le onde del mare mosse da venti contrari, siamo sballottati qua e là» (*Eth.* 3. 59 sc.; *OS*, 1405). Nelle emozioni passive,

le modificazioni del corpo danno origine a corrispondenti idee nella mente – idee che saranno inadeguate e confuse. Ci sono però anche emozioni attive, che sorgono dallo sforzo compiuto dalla mente stessa per aumentare la propria comprensione, concependo idee chiare e distinte. Le emozioni attive possono derivare soltanto dal desiderio e dal piacere; il dolore, che è il segno di una riduzione della potenza umana, fisica e mentale, non può dare origine a un'emozione attiva. Le azioni che derivano da emozioni attive sono espressioni di forza del carattere o fortezza (*fortitudo*). La fortezza, quando si esplica in azioni volte all'autoconservazione, è chiamata «coraggio» o «fermezza» (*animositas*); quando si esprime in azioni che mirano al bene degli altri, è chiamata «nobiltà» o «generosità» (*generositas*).

La nozione di generosità, introdotta alla fine del libro III dell'*Etica*, appare a prima vista in contrasto con l'analisi spietatamente egoista delle passioni contenuta nella maggior parte del libro. In esso ci viene detto, per esempio, che «chi immagina affetto da tristezza ciò che ha in odio, si allieterà» (*Eth.* 3. 23; OS, 1349), e ancora: «se immaginiamo che qualcuno goda di qualche cosa che uno solo può conquistare, noi ci sforzeremo di far sí che egli non la conquisti» (*Eth.* 3. 32; OS, 1363). Osservazioni di questo tipo, apparentemente ciniche, sono però spesso acute: per esempio, «se qualcuno avrà incominciato ad avere in odio la cosa amata in modo che l'amore sia interamente abolito, egli avrà per essa [...] maggiore odio che se non l'avesse mai amata» (*Eth.* 3. 38; OS, 1371). Sono invece soltanto rare le osservazioni che aprono la strada alla nozione di generosità: per esempio, «l'odio è accresciuto da un odio reciproco, e può, al contrario, essere distrutto dall'amore» (*Eth.* 3. 43; OS, 1379).

La riconciliazione di egoismo e di altruismo viene portata a termine da Spinoza nei libri IV e V dell'*Etica*, intitolati rispettivamente «La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti» e «La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana». Il tema che domina i due libri è questo: siamo schiavi nella misura in cui proviamo emozioni passive, e siamo liberi nella misura in cui proviamo emozioni attive. Un'emozione cessa di essere una passione quando riusciamo ad averne un'idea chiara e distinta, il che significa una comprensione delle sue cause. Paradossalmente, la chiave della liberazione consiste nel riconoscere e apprezzare la necessità di tutte le cose. Non possiamo evitare di essere determinati, ma il progresso morale consiste nel sostituire la determinazione esterna con la determinazione interna. Ciò che dobbiamo fare è assumere il punto di vista di Dio sull'intero disegno necessario e naturale delle cose, guardandolo «dal punto di vista dell'eternità».

Non tutte le passioni sono trasformabili in emozioni attive, ma quelle che non è possibile trasformare si possono comunque eliminare.

L'odio per esempio, essendo una forma di dolore o tristezza, è un'emozione passiva. Ma una volta che io abbia compreso che le azioni degli altri sono determinate, smetterò di provare odio nei confronti di chi mi fa del male. Le passioni di persone differenti possono essere in conflitto tra loro, ma coloro che sono guidati dalla ragione e provano delle emozioni anziché delle passioni si troveranno d'accordo (*Eth.* 4. 35; OS, 1479). L'autoconservazione resta lo sforzo o l'istinto di fondo, il quale precede ogni virtù (*Eth.* 22; OS, 1465). Malgrado ciò, dovremmo volere la virtù di per se stessa, poiché non c'è nulla di più utile per noi che potrebbe costituirne l'obiettivo. Questo è il modo in cui vanno riconciliati egoismo e altruismo. C'è spazio per la generosità quando la conservazione di sé viene illuminata dalla consapevolezza del proprio posto, in quanto parte di quella grande totalità che è la Natura:

Nulla, dunque, è più utile all'uomo che l'uomo stesso: nulla, dico, di più eccellente per conservare il proprio essere gli uomini possono desiderare se non che tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di tutti formino quasi una sola mente e un solo corpo, e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti cerchino insieme per sé l'utile comune di tutti; donde segue che gli uomini che sono guidati dalla ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile sotto la guida della ragione, non appetiscono nulla per sé che non desiderino per gli altri uomini, e perciò sono giusti (*Eth.* 4. 18 sc.; OS, 1461).

Nel capitolo sulla «Schiavitù umana» Spinoza passa in rassegna le emozioni, dicendoci quali sono buone e quali cattive (certo, «buono» e «cattivo» per lui sono semplicemente sinonimi di ciò che favorisce o non favorisce l'autoconservazione). L'allegria o ilarità, per esempio, è una cosa buona, ed è impossibile averne troppa; la melanconia, al contrario, è sempre cattiva (*Eth.* 4. 42; OS, 1493). (Spinoza raccomanda la musica come cura per la melanconia: *Eth.* 4. *Pref.*; OS, 1437). Bisogna preferire il desiderio di beni che non comportano la competizione al desiderio di quelli che possono essere posseduti da una persona soltanto. Il sommo bene è un bene comune a tutti coloro che seguono la virtù, del quale tutti possono gioire. «Il bene supremo della mente è la conoscenza di Dio, e la suprema virtù della mente è conoscere Dio» (*Eth.* 4. 28; OS, 1471). Dio per Spinoza coincide ovviamente con la Natura, e più accresciamo la nostra conoscenza della Natura, più gioiamo. Questa gioia, accompagnata dall'idea di Dio come causa, viene chiamata da Spinoza «l'amore intellettuale di Dio» (*Eth.* 5. 32 cor.; OS, 1593).

L'uomo ideale di Spinoza, una persona libera e assorta nell'amore di Dio, è soggetto al determinismo non meno di chi è schiavo delle più basse passioni. La differenza consiste tuttavia nel fatto che l'uomo

libero è determinato da cause che gli sono interne, non già esterne; e queste vengono percepite chiaramente e distintamente. Uno degli effetti del percepire chiaramente e distintamente la condizione umana è che il tempo cessa di avere importanza. Passato, presente e futuro sono uguali fra loro. Per noi è naturale pensare al passato come a ciò che non può essere cambiato, e al futuro come aperto ad alternative. Nell'universo deterministico di Spinoza, invece, il futuro è prestabilito esattamente come il passato. La differenza tra passato e futuro quindi non dovrebbe aver alcun peso nelle riflessioni dell'uomo saggio: non dovremmo preoccuparci del futuro, né provare rimorso per il passato.

Una passione che deve scomparire del tutto in un uomo libero è quella della paura. La paura non può mai essere un'emozione razionale; il suo oggetto è il male futuro, e per Spinoza tanto il futuro quanto il male sono in ultima istanza irreali. L'uomo libero ha solo moventi positivi: mangia bene e pratica salutari esercizi fisici perché ama farlo, non perché voglia ritardare la propria morte. «L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte, e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita» (*Eth.* 4. 67; *OS*, 1527).

È difficile non ammirare la bellezza di quello che Spinoza scrive in materia di etica; ed è parimenti difficile accettarlo come una vera guida per la vita. Egli è una vittima del proprio stesso successo: ha intessuto la sua etica legandola in maniera così stretta alla sua metafisica che è difficile ingerirne una se non si manda giù anche l'altra. Russell, che rifiutava totalmente la metafisica di Spinoza, ma lo riteneva l'unico personaggio veramente degno di ammirazione nella storia della filosofia, si sforzò cavallerescamente di trarre una morale pratica dall'*Etica*:

Il principio di Spinoza di volgere il pensiero al tutto, o almeno a questioni più grandi del vostro dolore, è un pensiero utile. Ci sono anche casi in cui è confortante riflettere sul fatto che la vita umana, con tutto ciò che porta con sé di male e di sofferenze, è una parte infinitesima della vita dell'universo. Tali riflessioni possono non essere sufficienti a costituire una religione, ma in un mondo dolorante sono tuttavia un aiuto nella via della santità e un antidoto alla paralisi provocata da una totale disperazione (Russell, 759-60).

Hume: ragione, passione e virtù.

Per Spinoza, come per Socrate nell'antichità, tutti i misfatti sono il risultato dell'ignoranza: la condotta malvagia è in ultima istanza un fallimento della ragione. All'estremo opposto sta invece Hume: per lui la ragione non ha assolutamente nulla a che fare con la distinzione tra giusto e sbagliato, tra virtù e vizio. La ragione ha solo una funzione

tecnica: assisterci nel raggiungimento degli obiettivi stabiliti dalle nostre passioni. Essa non gioca alcun ruolo nella valutazione degli obiettivi stessi che ci prefiggiamo. «Non è contrario alla ragione che io preferisca la distruzione del mondo intero piuttosto che graffiarmi un dito; né è contrario alla ragione che io scelga la mia completa rovina per risparmiare il più piccolo dolore a un indiano o a una persona che mi è del tutto sconosciuta» (T 2. 3. 3, 437). La ragione non può giudicare né controllare le passioni; una passione può essere vinta soltanto da un'altra passione più forte. Ma perché mai allora le persone – e non solo i filosofi – parlano tanto del conflitto tra ragione e passioni? Hume risponde che scambiano per ragione quelle che in realtà sono passioni più delicate e meno violente:

È certo che ci sono alcune tendenze e desideri del tutto calmi, che sebbene siano in realtà delle passioni, provocano nella mente una ben scarsa emozione e sono noti più per i loro effetti che per un sentimento o sensazione immediata. Questi desideri sono di due tipi: o sono degli istinti originariamente connaturati alla nostra natura, come la benevolenza e il rancore, l'amore della vita e la tenerezza verso i bambini; oppure sono il generale desiderio del bene e l'avversione per il male, considerati in se stessi. Quando una di queste passioni è calma e non causa alcun disordine nell'animo, viene molto facilmente scambiata per una determinazione della ragione (T 2. 3. 3, 438).

I giudizi morali sono passioni calme di questo genere: non sono idee, bensì impressioni. La moralità è qualcosa che propriamente si sente, non si giudica. La virtù ci dà piacere, il vizio ci dà dolore: «un'azione, un sentimento, una qualità sono virtuosi o viziosi: perché? Perché la loro vista provoca un piacere o un dolore di tipo particolare» (T 3. 1. 2, 498). Certo però non tutte le azioni, le persone o le cose che ci danno piacere sono virtuose: il vino, le donne e le canzoni possono essere piacevoli, ma il piacere che provocano in noi non è quel particolare genere di piacere che deriva dal senso morale. Ora, quali sono i tratti che contraddistinguono proprio quel *particolare* tipo di piacere che è implicito quando si pronuncia un giudizio morale favorevole? Hume ne propone due: esso dovrebbe essere disinteressato, e dovrebbe comportare l'approvazione. Non sembra però che ciò sia sufficiente a distinguere il giudizio morale da quello estetico; eppure distinguerli è senz'altro necessario, se non si vuol ridurre la moralità a una semplice questione di gusto.

Hume non ci offre tuttavia alcun criterio generale atto a differenziare il giudizio morale; passa invece ad analizzare le singole virtù. Le due virtù più importanti sono la benevolenza e la giustizia. La benevolenza gode dell'ammirazione universale: noi tutti stimiamo coloro che rincuorano gli addolorati, consolano gli afflitti e sono generosi anche con gli sconosciuti. Ma allo stato naturale delle cose la

nostra benevolenza si estende solo a chi in un modo o nell'altro ci è prossimo. «Nelle menti degli uomini non è presente una passione quale l'amore dell'umanità, come tale, indipendentemente dalle qualità personali, dall'utile ricavabile o da una relazione con il nostro io» (*T* 2. 2. 1, 508). La benevolenza, da sola, non può quindi costituire il fondamento della giustizia – cioè del nostro obbligo di ripagare i debiti anche agli sconosciuti e ai nemici. Dobbiamo concluderne dunque che la giustizia non è una virtù naturale, bensì una virtù artificiale.

Gli esseri umani sono impotenti al di fuori della società; ma quest'ultima è instabile se le sue regole non vengono rispettate; in particolar modo i diritti alla proprietà privata. Ciò di cui abbiamo bisogno è dunque una convenzione stipulata da tutti i membri della società per lasciare ognuno in possesso dei beni esterni che ha acquisito grazie alla buona sorte e all'industriosità. La giustizia risulta quindi fondata sull'utilità, ovvero sull'interesse personale inteso in senso ampio:

Invece di tradire il nostro interesse o quello dei nostri amici più cari, astenendoci dai beni altrui, non c'è altro modo di tenere conto di entrambi questi interessi che di ricorrere a questa convenzione; infatti in tal modo conserviamo la società, che è tanto necessaria sia alla loro conservazione e al loro benessere così come ai nostri (*T* 3. 2. 2, 517).

La giustizia è una «virtù artificiale» proprio perché è basata su una convenzione, stipulata avendo come fine l'utilità.

Le virtù naturali, come la mitezza, la carità, la clemenza o la generosità non si basano sull'utilità, ma sorgono da un tratto più fondamentale della natura umana: la simpatia. Le passioni di ogni essere umano si riflettono negli altri, al modo in cui le corde risuonano in armonia. Una differenza tra le virtù naturali e quelle artificiali è la seguente: il bene sorge da ogni singolo atto di benevolenza, mentre la felicità è promossa solo dal sistema della giustizia nel suo complesso. «I giudici prendono dal povero per dare al ricco, attribuiscono al dissoluto il lavoro del laborioso e offrono al vizioso i mezzi di nuocere sia a sé sia agli altri. Tuttavia, l'intero schema della legge e della giustizia nel suo complesso è vantaggioso per la società» (*T* 3. 3. 1, 613). È in virtù di questo vantaggio per la società che abbiamo in stima la giustizia; essa tuttavia è solo un mezzo in vista di un fine:

Ora, poiché i mezzi rivolti a un fine sono gradevoli solo quando il fine è gradevole, e poiché il bene della società, quando non è in gioco il nostro interesse o quello dei nostri amici, ci dà piacere solamente per simpatia, ne segue che la simpatia è la fonte della stima che accordiamo a tutte le virtù artificiali (*T* 3. 3. 1, 611).

In un'appendice alla seconda *Ricerca sui principî della morale* Hume si dà una certa pena per argomentare contro quanti affermano che la benevolenza è soltanto una forma mascherata di amore di sé. Se perfino gli animali danno prova di benevolenza disinteressata, perché dovremmo dubitare dell'autenticità della gratitudine, dell'amicizia e dell'amore materno presso gli uomini? Con questo rifiuto della lunga tradizione filosofica dell'eudemonismo – la tesi secondo cui l'obiettivo ultimo di tutte le azioni di qualcuno è la propria felicità – Hume stava seguendo, probabilmente senza saperlo, le orme del suo compatriota Duns Scoto⁹. Ma se Scoto riteneva che il movente innato, slegato dall'amore di sé, fosse l'amore per la giustizia, Hume considerava la benevolenza come un movente radicato ancor più in profondità nella natura umana.

Kant: la morale, il dovere e la legge.

Anche se proponeva un sistema etico molto diverso da quello di Hume, Kant era d'accordo con lui nel rifiutare l'eudemonismo. La felicità, sostiene nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, non può essere il fine ultimo della morale:

Se in un essere dotato di ragione e di volontà, lo scopo specifico della natura fosse la sua conservazione, il suo benessere, in breve la sua felicità, essa sarebbe stata ben malaccorta nello scegliere la ragione di questa creatura a esecutrice di quella sua intenzione. Infatti tutte le azioni che la creatura deve compiere in vista di questa intenzione, e con esse la regola generale del suo comportamento, le sarebbero state suggerite con molta maggior precisione dall'istinto, per mezzo del quale si sarebbe potuto raggiungere quello scopo molto più sicuramente che per mezzo della ragione (*FMC*, 51).

Il concetto dominante della morale kantiana non è la felicità, bensì il dovere. La funzione della ragione, in campo etico, non consiste nel suggerire alla volontà come scegliere al meglio i mezzi per un qualche fine ulteriore; consiste invece nel dar luogo a una volontà che sia buona in sé, e una volontà è buona solo se è mossa dal dovere. La buona volontà, per Kant, è l'unica cosa che è buona senza riserve. La buona sorte, il potere, l'intelligenza, il coraggio e tutte le virtù tradizionali possono venire usate per fini malvagi; persino la felicità può di per sé essere corruttrice. La volontà non diventa buona a seconda di ciò che ottiene; una buona volontà è tale soltanto di per sé:

Anche se l'avversità della sorte o i doni avari di una natura matrigna privassero interamente questa volontà del potere di realizzare i propri progetti; anche se il suo maggior sforzo non approdasse a nulla ed essa restasse una pura e semplice buona volontà [...] essa brillerebbe di luce

propria come un gioiello, come qualcosa che ha in sé il suo pieno valore (FMC, 50).

La volontà buona è il bene supremo e la condizione di tutti gli altri beni, inclusa la felicità.

Se una volontà è buona solo quando è mossa dal dovere, dobbiamo allora chiederci che cosa significhi agire mossi dal dovere. Una prima risposta è che ciò significa agire seguendo quello che la legge morale prescrive. Ma non basta. Kant distingue tra l'agire in maniera conforme al dovere e l'agire avendo il dovere come movente. Un fruttivendolo che sceglie l'onestà come migliore politica, o un filantropo che trae diletto dall'aiutare gli altri, possono compiere azioni che sono in accordo con il dovere. Tali azioni si conformano senz'altro alla legge morale, ma non sono compiute avendo come movente il rispetto per essa. Azioni di questo tipo, per quanto corrette e apprezzabili, non hanno dunque secondo Kant alcun valore morale positivo. Il valore del carattere si mostra soltanto quando qualcuno fa il bene non per inclinazione, ma per dovere. Un uomo gravemente malato, che non vede l'ora di morire, ma conserva la propria vita unicamente per senso del dovere – questo è il paradigma kantiano di un volere buono (FMC, 53-54).

Per Kant quindi la felicità e il dovere non costituiscono soltanto moventi diversi, bensì sono tra loro in conflitto. Aristotele aveva insegnato che le persone non potevano dirsi veramente virtuose fintanto che continuavano a compiere le azioni virtuose in maniera forzata. Per lui, il paradigma di uomo virtuoso era qualcuno che traeva pienamente gioia dall'agire secondo virtù. Per Kant invece il vero marchio della virtù sono lo sforzo e la sofferenza spesi per agire bene. Se la virtù porta con sé la felicità, quest'ultima dev'esserne soltanto un prodotto collaterale. «Quanto più una ragione raffinata tende al godimento della vita e della felicità, tanto più l'uomo si allontana dalla vera contentezza» (FMC, 51). Non dovremmo prendere sul serio la Bibbia quando ci dice di amare il nostro prossimo: in realtà quello che ci viene ordinato è una fredda, insensibile e benevola assistenza (FMC, 55).

Il metodo per verificare se stiamo agendo o meno mossi dal senso del dovere consiste nel cercare la massima o principio sulla base del quale si agisce, ossia l'imperativo che guida l'azione. Un imperativo può avere forma ipotetica: «Se vuoi ottenere questo e quest'altro, agisci in questo e quest'altro modo». Questo tipo di imperativo raccomanda un'azione come mezzo in vista d'un fine particolare. La massima dell'onesto fruttivendolo potrebbe pertanto essere l'imperativo ipotetico «Se vuoi tenerti i clienti, non far pagare loro più del dovuto».

Una persona che agisce spinta dal dovere, tuttavia, non sta

obbedendo a un imperativo ipotetico, bensì a un imperativo categorico. Esso ordina: «Non importa ciò che vuoi ottenere: agisci in questo e quest'altro modo». L'imperativo categorico del dovere è un imperativo superiore, che funge da discriminare tra gli imperativi ipotetici virtuosi e quelli viziosi. Kant lo formula in questo modo: «Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale» (*FMC*, 79).

Kant offre diversi esempi per illustrare come opera l'imperativo categorico. Supponi che io sia tentato di tirarmi fuori da una situazione difficile facendo una promessa che non ho intenzione di mantenere. Mi devo dunque chiedere se tale promessa mendace sia conciliabile col dovere:

Mi domando quindi: sono d'accordo che la mia massima (di trarmi d'imbarazzo mediante una falsa promessa) debba valere come legge universale (tanto per me che per gli altri)? E potrei inoltre chiedermi: è lecito a ognuno fare una falsa promessa, quando si trova in imbarazzo e non ha altra via d'uscita? Mi renderei subito conto che, se posso volere la menzogna, non posso certo volere una legge universale che comandi di mentire, perché, stabilita questa legge, non ci sarebbe più propriamente alcuna promessa (*FMC*, 59).

Un secondo esempio è questo. Viene chiesto a una persona agiata di aiutarne delle altre che si trovano in una situazione di avversità. Questa persona è tentata di rispondere: «Che me ne importa? L'altro sia felice quanto piace al Cielo, o quanto può esserlo da solo; io non lo priverò di nulla [...] ma non intendo dare alcun contributo al suo benessere soccorrendolo nel bisogno». Quando però consideri l'imperativo categorico, chi parla così si rende conto che non può volere come massima universale il principio «mai nuocere, ma mai aiutare», poiché in molte situazioni egli stesso avrà bisogno dell'aiuto e della solidarietà degli altri (*FMC*, 81).

Questi due esempi ci mostrano due diversi modi in cui opera l'imperativo categorico. Nel primo caso la massima viziosa non risulta universalizzabile perché la sua universalizzazione porta alla contraddizione: se nessuno mantenesse le promesse, non esisterebbe più qualcosa come il promettere. Per quanto riguarda il secondo caso, non c'è nulla di autocontraddittorio nell'idea che nessuno aiuti mai il prossimo; ma nessuno potrebbe razionalmente *volere* creare una circostanza di questo genere. Kant dice che i due diversi tipi di situazione corrispondono a due diversi tipi di dovere: doveri rigidi o stretti (come quello di non mentire) e doveri più larghi o meritori (come quello di aiutare il bisognoso) (*FMC*, 82).

Kant sostiene che l'imperativo categorico esclude il suicidio. Nella formulazione che egli ne ha dato però non è chiaro come ciò possa avvenire. Non c'è alcunché di intimamente contraddittorio nell'idea di

un suicidio di massa universale; e disgustato dal genere umano, a ben vedere, qualcuno potrebbe perfino plaudere a una tale prospettiva. Kant dispone comunque anche di una formulazione diversa dell'imperativo categorico, la quale non fa appello all'universalizzabilità: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come un fine, e mai semplicemente come mezzo» (*FMC*, 88). Questa formulazione è più efficace nell'escludere il suicidio, in quanto si può sostenere che privarsi della vita significa usare la propria persona come un mezzo per mettere fine alla propria angoscia e al proprio malessere. Inoltre esclude chiaramente la schiavitù, e nella *Pace perpetua* Kant afferma che essa esclude anche le guerre d'aggressione. È però difficile capire cos'altro di preciso essa escluda, visto che ogni giorno tutti noi ci serviamo delle altre persone come mezzi per i nostri fini, dagli spazzini ai notai. Abbiamo insomma bisogno di maggiori lumi riguardo a che cosa sia il trattare le persone «sempre anche come un fine».

Quel che Kant ci dice è che, in quanto essere umano, io non sono soltanto fine in me stesso, ma anche membro d'un regno di fini. Orientando razionalmente il mio agire, sto avanzando massime universali; ma la stessa cosa vale anche per qualsiasi altro essere razionale. Una massima universale è una norma che è stabilita da volontà razionali come la mia. «Dal che deriva un'unione sistematica di esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni, ossia un regno», ci dice Kant (*FMC*, 92). Un essere razionale è soggetto solamente alle massime che egli stesso ha stabilito, e che pure al contempo sono universali: la volontà morale è autonoma, dà a se stessa la legge cui obbedisce. Nel regno dei fini siamo tutti tanto legislatori quanto sudditi. L'idea dell'autonomia della volontà morale ha una forte attrattiva; ci si chiede però come faccia Kant a essere così sicuro che l'effettuare in base alla massima tutte quante le diverse scelte razionali produca come risultato un sistema unitario di norme universali. Ci è forse possibile, come Kant incoraggia con un po' di leggerezza a fare, astrarre «dalle differenze personali degli esseri ragionevoli, e anche dall'intero contenuto dei loro fini privati» (*FMC*, 92)?

«Nel regno dei fini – afferma Kant – tutto ha o un prezzo o una dignità». Se ha un prezzo, qualcos'altro può sostituirlo in uno scambio equo; se è al di là del prezzo e non è scambiabile, allora ha valore intrinseco. Ci sono due tipi di prezzo: il prezzo di mercato, che è collegato alla soddisfazione del bisogno, e il prezzo di affezione, che è collegato alla soddisfazione del gusto. La moralità si colloca tuttavia al di sopra e al di là di entrambi:

L'abilità e la diligenza nel lavoro hanno un prezzo di mercato; lo spirito, la fantasia brillante e il brio hanno un prezzo di affezione; ma la

fedeltà nelle promesse, la benevolenza per principio (non per istinto) hanno un valore intrinseco (FMC, 94).

Nel regno dei fini, Kant faceva spazio inoltre per un sovrano, ossia un capo che (come i membri) ne era legislatore, ma che (a differenza di quelli) non era soggetto alla legge, né agiva mosso dal dovere. Questo sovrano è indubbiamente Dio, al quale però non viene attribuito alcun ruolo speciale nella determinazione della legge morale. Nei secoli a venire, i successori di Kant che sono stati attratti dall'idea della volontà autonoma, intesa come legislatrice morale, hanno tuttavia tacitamente lasciato decadere tale sovrano, trasformando il regno dei fini in una repubblica dei fini, nella quale nessun legislatore risulta privilegiato su nessun altro.

La sintesi etica di Hegel.

In precedenza abbiamo osservato che l'etica di Kant si collocava all'estremo opposto rispetto a quella di Aristotele. Per quest'ultimo il concetto etico dominante era quello di felicità, obiettivo ultimo di ogni azione umana pienamente razionale. Kant spodestò invece la felicità, sostituendola con il dovere, movente necessario di qualunque azione moralmente buona. Per Aristotele la virtù si manifestava nella gioia che un uomo buono traeva dalle proprie buone azioni; per Kant la virtù si misurava dal prezzo pagato per il suo esercizio, misurato in termini di sforzi dolorosi.

Hegel considerava l'etica aristotelica e quella kantiana come una contrapposizione dialettica fra una tesi e un'antitesi, cui egli doveva fornire una sintesi. Al pari di Aristotele egli pose a fondamento dell'etica una nozione di fioritura dell'essere umano; la definì però nei termini di una libera autorealizzazione, in accordo con l'enfasi kantiana sull'autonomia della vita morale. A differenza di Kant, tuttavia, in campo etico egli non assegnò il posto d'onore alla nozione di dovere, bensì a quella di diritto: in Hegel, come in Aristotele, l'obbedienza alla legge morale viene dopo la libera espressione della parte migliore della natura umana presente in ogni persona.

La grande innovazione hegeliana in filosofia morale fu l'introduzione di una componente sociale e storica nella nozione di «natura umana». Gli scopi che un individuo può perseguire, e le capacità che è in grado di sviluppare, dipendono dalle istituzioni sociali in cui questi vive, e tali istituzioni varieranno in base al tempo e al luogo. I diritti, che sono gli elementi basilari dell'etica di Hegel, sono pretese di esercitare la propria scelta individuale all'interno di una «sfera esteriore»: una sfera che in larga misura è definita dalla forma di società cui si appartiene. Hegel lo dimostra in una famosa

sezione della *Fenomenologia dello spirito*, nella quale descrive il modo in cui la singola autocoscienza si sviluppa in quanto coscienza del proprio ruolo in relazione ad altri. La relazione interpersonale che Hegel sceglie come esempio per illustrare quest'idea è quella tra servo e signore.

All'inizio il signore è pienamente autocosciente, e vede invece il suo servo alla stregua di una mera cosa. Il servo, per parte sua, è cosciente del proprio signore, mentre vede se stesso solo in relazione ai fini del signore. Il signore riconosce il sé solamente in se stesso, e il servo lo riconosce soltanto nel suo signore. Tuttavia, non appena il servo viene messo al lavoro per produrre benefici per il signore, la relazione cambia. Mentre il suo lavoro trasforma la materia in prodotti utili, il servo diviene consapevole del proprio potere, trovandosi però ancora limitato nei propri scopi dai comandi del signore. Anche per il signore, d'altra parte, l'autocoscienza è limitata dall'incapacità di riconoscere nel servo un'altra autocoscienza in grado di corrispondere alla sua. La relazione impedisce a entrambi di avere un'autocoscienza in senso pieno (*FdS*, 128-36).

Hegel ripercorre i tentativi storici compiuti per eliminare gli ostacoli che la relazione fra signoria e servitù pone alla realizzazione dell'autocoscienza. Lo stoicismo incoraggiava le persone ad accettare la loro posizione sociale come una questione di necessità cosmica, di cui farsi carico con rassegnazione: sia lo schiavo Epitteto, sia l'imperatore Marco Aurelio abbracciarono la dottrina stoica. Guardarsi dentro e voltare le spalle alla società non risolve però realmente le contraddizioni implicite nella relazione servo/signore (*FdS*, 137-40). Ciò conduce alla seconda forma di falsa coscienza, l'atteggiamento scettico, che esteriormente si conforma alle richieste della società, mentre all'interno nega la realtà delle norme che questa impone (*FdS*, 140-44). Il contrasto tra gli atteggiamenti interiori e quelli esteriori diventa però intollerabile; così la coscienza passa a un terzo livello, anch'esso segnato dalla falsità, che Hegel chiama «coscienza infelice», e che considera come tipico della cristianità medievale.



Hegel in un ritratto dei primi anni dell'Ottocento, quando a Jena preparava la *Fenomenologia dello spirito*.

Nella coscienza infelice le contraddizioni della relazione tra servo e signore si trovano ricreate all'interno di un singolo sé individuale. Qui una persona è cosciente dello iato che sussiste tra un sé ideale e il proprio sé imperfetto; essa considera quest'ultimo un sé falso, e il primo un sé vero ma ancora non realizzato. Il sé ideale finisce allora per essere proiettato in un altro mondo e identificato con un Dio, di cui tuttavia il sé reale non è parte. Così la coscienza di un individuo ne risulta scissa, e l'individuo diventa «alienato» dalla coscienza ideale. Questo concetto di alienazione – il trattare cioè come estraneo qualcosa con cui, a buon diritto, uno dovrebbe invece identificarsi – era destinato ad avere un futuro assai prospero tra i discepoli di Hegel (*FdS*, 144-56).

Tutte queste forme di falsa coscienza rappresentano il tentativo di ridurre alla dimensione dell'interiorità un problema risolvibile soltanto da un mutamento delle istituzioni sociali. La realizzazione di

tale mutamento spiega l'enfasi che Hegel pone sui diritti. La persona possiede un diritto inalienabile alla vita, alla libertà dalla schiavitù e a un minimo di proprietà privata individuale; soltanto le società che proteggono tali diritti possono offrire un contesto idoneo per la fioritura dell'individuo umano (LFD 46).

I diritti sono necessari, poiché la singola persona può esprimersi come spirito libero soltanto garantendo a se stessa una sfera esterna di libertà. Un diritto consiste nell'avere titolo a una proprietà, intesa in senso ampio; per Hegel il corpo, la vita e la libertà di una persona ne costituiscono proprietà non meno di quanto lo siano le cose materiali. Alcuni diritti, come quello ai prodotti del proprio lavoro, possono essere ceduti; ma nessuno può rinunciare interamente alla propria libertà accettando la servitù.

Oltre ai diritti di proprietà Hegel riconosce due altre tipologie di diritti: i diritti di contratto e i diritti di sanzione. I primi sono incorporati nella legge civile, i secondi nella legge penale. Il punto di vista di Hegel sulla pena è retributivo: essa consiste nel togliere l'azione cattiva, e ciò corrisponde del resto all'implicita volontà del criminale stesso, poiché il suo crimine è a sua volta una violazione della volontà universale (LFD 99-100).

Sebbene Hegel la consideri importante, la teoria dei diritti costituisce solo una delle tre sezioni della sua filosofia pratica. Le altre due sono la teoria della moralità (*Moralität*) e dell'eticità (*Sittlichkeit*). La moralità comprende gli elementi kantiani del sistema di Hegel, l'eticità gli elementi aristotelici. La moralità è definita per lo più in termini formali; l'eticità è descritta attraverso esempi più concreti. La moralità è legata al dovere, l'eticità è legata alla virtù.

Per Hegel, la moralità riguarda principalmente i moventi dell'agente morale. Hegel distingue tra intenzione (*Absicht*) e proposito (*Vorsatz*). L'intenzione è il motivo generale che lega un'azione al mio benessere complessivo; il proposito è il fine immediato per raggiungere il quale scelgo un certo mezzo. (Così, nel prendere una particolare medicina, il mio proposito può essere di abbassare il livello del colesterolo; la mia intenzione è però quella di mantenermi in buona salute). Il proposito, per Hegel, è definito in termini di conoscenza: le conseguenze impreviste delle mie azioni non possono considerarsi propositi esplicitamente voluti. Una buona intenzione è invece essenziale affinché un'azione sia moralmente buona.

Hegel somiglia a Kant nell'enfasi che pone sull'importanza dell'intenzione o motivo ultimo. Non è d'accordo però con lui nel considerare il dovere come l'unico fine moralmente buono, né si richiama al principio dell'universalizzabilità come criterio di accettabilità morale. Lamenta inoltre il fatto che la formulazione

kantiana della legge universale può sfociare in alcune massime altamente sospette (*LFD* 148).

Limitarsi a credere che il proprio fine sia buono non basta a rendere un'azione moralmente corretta. Seguire la propria coscienza è necessario, certo, ma non sufficiente perché si dia un comportamento virtuoso. Hegel mantiene dunque le distanze da quei soggettivisti che, prima e dopo di lui, hanno affermato che la coscienza individuale costituisce l'ultimo tribunale cui appellarsi in materia di morale. Qui come altrove egli è ben consapevole del contesto sociale in cui si inserisce ogni giudizio privato.

Quando ci rivolgiamo alla terza sezione del cosiddetto «spirito oggettivo» del suo sistema, dedicata all'eticità, ecco allora che l'elemento sociale diviene chiaramente dominante. L'eticità infatti consiste nell'essere in armonia con se stessi all'interno della propria vita associata; riguarda l'aspetto esterno e concreto del comportamento morale, e ciò deve aver luogo entro il quadro costituito dalle istituzioni. Questa sezione della *Filosofia del diritto* esamina la natura di tre istituzioni sociali in cui gli individui si trovano immersi: la famiglia, la società civile e lo stato. L'esposizione di tale sezione riguarda quindi maggiormente il prossimo capitolo, dedicato alla filosofia politica, piuttosto che il presente capitolo sull'etica.

Il periodo trattato in questo volume è istruttivo per chiunque voglia indagare in che misura la metafisica possa fungere da guida per l'etica. Dei grandi metafisici del XVII secolo, Descartes produsse un sistema etico che – malgrado la recente, rispettosa attenzione riservatagli dagli studiosi – viene generalmente considerato troppo elementare per essere davvero uno strumento di orientamento nella vita, mentre Spinoza ideò un'etica che è intrecciata in modo così stretto alla sua metafisica da costituire una guida solo per quanti condividano anche il suo punto di vista sul cosmo. Due grandi filosofi del XVIII secolo esercitano invece ancora una considerevole influenza sulla filosofia morale, e ciò precisamente perché le loro etiche si tengono alla larga dalla metafisica. Hume insisté nel dire che le prescrizioni morali vanno tenute completamente separate da qualunque giudizio sui fatti, siano essi fisici ovvero metafisici (posto che fatti di questo tipo siano mai possibili): un «dover essere» non deriva infatti mai da un «essere». Kant, per altro verso, malgrado fosse il più grande metafisico fra tutti costoro, creò un sistema morale che non richiede alcun impegno di sorta negli altri ambiti della sua filosofia. Nonostante ciò, o forse proprio per questo motivo, il suo contributo alla filosofia morale andò ben oltre quello di ogni altro filosofo che qui si è preso in considerazione. La sua etica del dovere

rimane ancora oggi il principale avversario tanto dell'etica eudemonistica della virtù professata da Platone e da Aristotele, quanto dell'etica consequenzialista dell'utilitarismo, il sistema morale destinato a esercitare maggiore influenza per gran parte del XIX e del XX secolo.

¹ Vedi vol. II, pp. 286-301.

² *De Indis recenter inventis*, 1. 23 [F. de Vitoria, *Relectio de Indis. La questione degli indios*, trad. it. di A. Lamacchia, Levante Editori, Bari 1996, pp. 29-30]. Cfr. H. Bull, B. Kingsbury e A. Roberts (a cura di), *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 46.

³ Vedi *infra*, **cap. IX**, il paragrafo intitolato *Guerre giuste e guerre ingiuste*. È triste che le concezioni di Las Casas, Vitoria e Suárez non abbiano esercitato un'influenza maggiore sulla prassi effettiva dei colonizzatori cristiani.

⁴ Vedi vol. II, pp. 294-95.

⁵ Citato da A. R. Jonsen e S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley 1988, p. 189.

⁶ W. Shakespeare, *Macbeth*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1964, p. 954 [N.d.T.].

⁷ Citato in A. R. Jonsen e S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry* cit., p. 164.

⁸ Vedi vol. IV, p.294 [N.d.T.].

⁹ Vedi vol. II, p. 295.

Capitolo nono La filosofia politica

Il «Principe» di Niccolò Machiavelli.

L'inizio della filosofia politica moderna è segnato da due opere risalenti al secondo decennio del XVI secolo: *Il principe* di Machiavelli (1513) e *l'Utopia* di Moro (1516). Questi due libri sono molto diversi dai tipici trattati scolastici, nei quali si cercava di derivare, muovendo da principî primi, l'essenza dello stato ideale e le qualità di un buon sovrano. Il primo è un manuale di istruzioni, breve ed elegante nello stile; il secondo è un'opera di idealizzazione fantastica. I due testi si collocano agli estremi opposti dello spettro politico. Il principe machiavellico è un autocrate assoluto; il paese di Utopia invece rappresenta un abbozzo di comunismo democratico. Per questa ragione, si può dire che i due trattati in questione abbiano fissato i parametri del successivo dibattito nell'ambito della filosofia politica.

Bisogna considerare che *Il principe* non fu la sola opera politica di Machiavelli. Egli scrisse infatti anche i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, un prontuario per il governo repubblicano che faceva da controcanto alle ricette da lui suggerite per il regno monarchico. Qui Machiavelli enuncia il seguente principio:

dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debba cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà (DPD 3, 41).

Il principio *Salus populi suprema lex* («Il benessere del popolo è la legge suprema») era una dottrina tutt'altro che nuova. Cicerone l'aveva enunciata dal punto di vista teorico, attenendovisi poi anche nella prassi. Nel *Principe* tuttavia il benessere che prevale su ogni altra considerazione non è solo quello dello stato, ma anche quello del suo sovrano. Nelle circostanze appropriate il sovrano autocrate può ignorare la legge, la morale e l'opinione pubblica.

Rifacendosi alla propria esperienza di ufficiale e di diplomatico, oltre che alle proprie letture di storia antica, Machiavelli descrive dunque come si guadagnano e si perdono i territori, e qual è il miglior modo per tenerli sotto controllo. Se un principe deve impossessarsi di uno stato che era libero e governato in modo autonomo, deve distruggerlo integralmente, altrimenti il ricordo della libertà spingerà sempre i sudditi alla ribellione. Una volta al potere, deve poi sforzarsi

di apparire virtuoso, piú che di esserlo veramente. Dovrebbe inoltre aspirare a essere considerato clemente, anziché crudele; ma in realtà è piú sicuro essere temuti che essere amati.

Per essere temuti non è comunque necessario farsi odiare. Un principe può suscitare timore anche senza essere odiato:

si astenga dalla roba de' sua cittadini e de' sua sudditi, e dalle donne loro: e quando pure li bisognassi procedere contro al sangue di alcuno, farlo quando vi sia iustificazione conveniente e causa manifesta; ma, sopra a tutto, astenersi dalla roba d'altri; perché li uomini sdimenticano piú presto la morte del padre che la perdita del patrimonio (*P* 17).

Per un principe non c'è niente di piú importante che apparire dotato delle virtù della misericordia, della buona fede, dell'umanità, dell'integrità e della pietà. Mai dovrebbe lasciare uscire dalle sue labbra una parola che non sia colma di queste stimabili qualità. Di fatto però, per mantenere lo stato, egli sarà spesso costretto a violare la fiducia e a peccare contro la carità, l'umanità e la religione. Le persone che vedranno e udranno le sue ammirevoli dichiarazioni saranno comunque piú di quelle che suggeranno il dolore delle sue azioni prive di scrupolo; e così egli conserverà il suo governo e otterrà la lode dei suoi sudditi (*P* 18).

In particolare, il principe non è tenuto a mantenere una promessa quando farlo lo danneggia, o quando le ragioni della promessa sono venute meno. Dovrebbe imitare la volpe al pari del leone, così da non essere mai privo di ragioni plausibili per mascherare la violazione della fiducia. Ma come faranno le persone a credere a principi che tradiscono sistematicamente la parola che hanno dato? La storia ci insegna che è semplicemente una questione di abilità nell'inganno. Chiunque sia propenso a ingannare non avrà difficoltà a trovare persone disposte a farsi ingannare.

Il freddo cinismo degli insegnamenti di Machiavelli è impressionante. Non solo egli raccomanda ai principi l'assoluta mancanza di scrupoli, ma i suoi consigli si basano sul presupposto che tutti i loro sudditi siano dei creduloni, guidati solamente dall'interesse personale. C'è dunque chi è rimasto scioccato dall'immoralità del libro, ma anche chi invece ha trovato ristoro nella sua disarmante franchezza. In pochi comunque ne sono stati persuasi a provare ammirazione per i modelli proposti, come papa Alessandro VI e suo figlio Cesare Borgia. Alessandro viene elogiato come l'ipocrita per antonomasia: «Non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare, e con maggiori giuramenti affermassi una cosa, che l'osservassi meno» (*P* 18). Cesare, che utilizzò la corruzione e l'assassinio per portare l'Italia centrale sotto il dominio dei Borgia – fallendo nel realizzare il suo proposito solo per un imprevedibile colpo

di sfortuna – viene salutato come un modello di talento politico: «Raccolte io dunque tutte le azioni del duca, non saprei riprenderlo; anzi mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile» (P 7).

La storia dello Stato pontificio sotto papa Borgia, o sotto il suo nemico e successore Giulio II, il papa guerriero, è peraltro difficile da conciliare con il breve capitolo del *Principe* dedicato ai principati ecclesiastici. I principi che appartengono al clero, dice Machiavelli, posseggono degli stati che non difendono e dei sudditi che non governano; eppure questi stati privi di difesa non vengono loro sottratti, mentre i sudditi privi di governo non pensano, né possono pensare di rifiutare la loro lealtà. «Solo adunque questi principati sono sicuri e felici» (P 11).

L'«Utopia» di Tommaso Moro.

È difficile stabilire se quest'ultima osservazione fosse da intendersi come ironica, o se invece si trattasse di una mossa spudorata di Machiavelli per assicurarsi un impiego a Roma sotto il nuovo papa Leone X, della famiglia dei Medici, che era succeduto a Giulio. Il passo ha un corrispettivo nell'*Utopia* di Moro, laddove si osserva che in Europa i trattati vengono sempre solennemente osservati, in parte anche per reverenza nei confronti dei sommi pontefici,

in quali, come non c'è cosa cui s'impegnano che non mantengano religiosissimamente, così impongono a tutti gli altri principi di immolarsi in ogni modo alle loro promesse, e quelli che tergiversano ve li sospingono con la censura e la severità pastorale (U, 104).

Qui l'intenzione è senz'altro ironica. Moro si dimostrò pronto a morire in difesa dell'ufficio papale; ma non era disposto a ingannare se stesso circa la perfidia di alcuni di coloro che rivestirono quella carica nel XVI secolo.

La critica delle pratiche e delle istituzioni viziose, portata avanti in forma diretta, indiretta e ironica, è una presenza costante in tutta l'*Utopia*. L'opera – un dialogo tra Moro, appena tornato da una missione diplomatica nelle Fiandre, Pieter Gilles, segretario della città di Anversa, e un navigatore fittizio di nome Raphael Hythlodaye (o Itlodeo) – è suddivisa in due libri. Nel primo troviamo una critica sociale diretta e tagliente; nel secondo le distorsioni della società contemporanea vengono ironicamente riflesse come in uno specchio deformante.

Il portoghese Itlodeo, ci vien detto nel primo libro, era stato compagno del navigatore Amerigo Vespucci, da cui aveva preso il nome l'America, il continente da poco scoperto. Lasciato da Vespucci in Brasile, Itlodeo avrebbe fatto ritorno in patria passando per l'India,

e nel corso del suo viaggio avrebbe visitato molti paesi tra loro differenti, il piú straordinario dei quali era Utopia. Moro e Gilles sono ansiosi di ascoltarne la descrizione, ma prima di iniziare Itlodeo fa alcune osservazioni sui costumi che vigono in Inghilterra. L'esecuzione capitale dei ladri, lamenta, è una pena troppo dura, e non basta come deterrente per coloro per i quali morire di fame è l'unica alternativa al furto. È assolutamente ingiusto che un uomo debba pagare con la perdita della vita la perdita di denaro patita da un altro. Il furto andrebbe piuttosto contrastato rimuovendone la causa, che è la povertà. Quest'ultima è il risultato dell'avarizia dei nobili, che come fuchi oziano vivendo del lavoro degli altri: sono loro che scacciano i poveri contadini per recintare le terre destinate al pascolo delle pecore, facendo così aumentare il prezzo sia della lana sia del cibo.

Itlodeo espone due argomenti contro la pena di morte per furto. In primo luogo, essa è una violazione del comandamento divino «Non uccidere». In secondo luogo,

quanto poi sia pazzesco e anche dannoso allo stato punire allo stesso modo un ladro e un omicida, non c'è nessuno, credo, che lo sappia. Quando infatti un malandrino vedesse che, condannato per furto, non corre minor pericolo che se fosse reo anche di omicidio, da questa sola riflessione si sentirebbe spinto ad ammazzare colui che altrimenti avrebbe soltanto svaligiato [...] C'è maggior sicurezza, maggior speranza di non essere scoperto, una volta levato di mezzo chi poteva denunciarlo (*U*, 30).

Questo argomento sarà destinato a essere ripetuto dai riformatori fino a quando, nel XIX secolo, la pena di morte per furto non venne abolita dal parlamento inglese¹. È tuttavia il secondo libro, non il primo, quello a cui Moro deve la propria fama: è lì infatti che leggiamo la descrizione della comunità politica immaginaria.

«Utopia» è la traslitterazione latina di un nome greco. Il latino «u» potrebbe stare per il greco *ou*, e in quel caso il nome significherebbe «Paese in nessun luogo»; oppure potrebbe stare per il greco *eu*, e in quel caso il nome significherebbe «Paese della felicità». Probabilmente l'ambiguità è intenzionale.

Utopia è un'isola dalla forma simile alla luna crescente, è lunga cinquecento miglia e larga duecento nel punto mediano, il piú esteso in ampiezza. Vi si trovano cinquantaquattro città di seimila famiglie l'una, ognuna con il proprio entroterra agricolo. Nelle fattorie lavorano gli abitanti della città, inviati a rotazione, a gruppi di venti, a trascorrere un periodo di due anni in campagna. Ogni anno ciascuna città manda tre membri anziani a una riunione che si tiene nel senato della capitale Amaurot. Per com'è descritta, Amaurot somiglia alla Londra di Moro, con una differenza sorprendente: in essa non c'è nulla che somigli allo spazio privato o alla proprietà privata. Tutte le case

sono aperte, e nessuna porta è mai serrata.

Oltre alla coltivazione ogni cittadino, maschio o femmina, apprende anche un'arte come la sartoria o la falegnameria. Sono esenti dal lavoro manuale soltanto gli studiosi, i preti e i magistrati eletti. Non ci sono fannulloni, e tutti devono lavorare, ma la giornata lavorativa dura solo sei ore. Come fanno gli abitanti di Utopia a soddisfare i loro bisogni lavorando così poco tempo? La soluzione è semplice. Basta pensare a quante persone in Europa vivono nell'ozio:

Anzitutto quasi tutte le donne, che sono la metà di tutto l'insieme o, se in qualche luogo le donne si danno da fare a lavorare, ivi per lo più gli uomini russano al loro posto. Oltre a ciò, dei sacerdoti e dei cosiddetti religiosi, oh che gran folla! E che sfaccendati! Poniamo ora tutti i ricchi, specie i proprietari di poderi, che chiamano comunemente gentiluomini e nobili; poi mettete nel numero il loro servidorame, cioè tutta quella colluvie di spadaccini e di scioperati; aggiungete infine quei robusti e gagliardi pezzenti, che coprono col pretesto di malattie la loro indolenza, e vedrete che molto più pochi che non credevate sono coloro dal cui lavoro risultano le cose tutte di cui si servono i mortali (*U*, 65).

Il lavoro a Utopia è reso leggero non soltanto dalle molte mani disponibili, ma anche dalla semplicità dei bisogni che queste sono chiamate a soddisfare. Gli edifici, essendo in comune, sono mantenuti bene, e non abbisognano di un continuo cambiamento a seconda dei capricci dei nuovi proprietari. La produzione dei vestiti non richiede grande lavorazione, poiché gli abitanti di Utopia prediligono un abbigliamento grezzo e resistente, di tessuto non colorato.

Una grande differenza fra Utopia e la Repubblica di Platone è che nella prima è il nucleo familiare a costituire l'unità primaria della società. Le ragazze, quando crescono, si spostano nelle famiglie dei mariti, mentre i figli e i nipoti restano nel nucleo d'origine, sotto la potestà del genitore più vecchio, finché questi è in grado di governare la famiglia. Nessuna famiglia può contenere meno di dieci e più di sedici adulti; le persone in eccesso vengono trasferite in altre famiglie, che si sono ridotte e non raggiungono la quota stabilita. Se il numero dei nuclei familiari in città supera le seimila unità, le famiglie vengono trasferite in città più piccole. Se tutte le città dell'isola sono interamente popolate, si fonda una colonia oltremare. Qualora i nativi del luogo resistano all'insediamento, gli abitanti di Utopia lo impongono con la forza delle armi: «stimano infatti giustissimo motivo di guerra che un popolo abbia una terra e non se ne serva, anzi la tenga come vuota e inutile senza permetterne l'uso e il possesso ad altri, che pure, secondo i dettati di natura, han bisogno di ricavarne nutrimento» (*U*, 70).

Ogni nucleo familiare si dedica a un unico mestiere. Ciò che esso produce viene stoccato in magazzini situati al centro della città, dai

quali ogni capofamiglia può prelevare gratuitamente tutto ciò di cui ha bisogno. Gli abitanti di Utopia non usano denaro; usano l'oro e l'argento unicamente per costruire vasi da notte e catene per i criminali. I viaggi all'interno del paese sono regolati tramite passaporto, ma ogni viaggiatore autorizzato viene accolto con calore nelle altre città. Nessuno però riceve del vitto a meno che non abbia prestato il proprio periodo giornaliero di lavoro, chiunque egli sia.

In ogni famiglia le donne preparano a turno i pasti, che vengono consumati in una sala comune; gli uomini seduti con le spalle alla parete, le donne di fronte, sedute sulle panche esterne. Le madri che allattano e i bambini sotto i cinque anni mangiano separati, in una camera per bambini; i bambini con più di cinque anni servono a tavola. Prima del pranzo e del pasto serale si legge un passo da un libro edificante; dopo cena c'è della musica, e vengono bruciate delle spezie per profumare la sala. «Sono infatti un po' proclivi da questo lato, talché pensano che nessun genere di piacere è vietato, se non ne viene alcun male» (*U*, 74).

Gli abitanti di Utopia infatti non sono asceti, e considerano le autoflagellazioni corporali finì a se stesse come qualcosa di perverso. Onorano comunque chi vive una vita d'altruismo, e adempie a quei compiti che gli altri rifiutano come sgradevoli, tra cui la costruzione delle strade e l'assistenza degli infermi. Alcune di queste persone osservano il celibato e sono vegetariane; altre mangiano carne e vivono delle normali vite familiari. I primi, dicono gli utopiani, sono più santi, ma i secondi sono più saggi.

Gli uomini si sposano a ventidue anni, le donne a diciotto. I rapporti prematrimoniali sono vietati, ma prima del matrimonio «la donna, vergine o vedova che sia, vien mostrata nuda al pretendente da parte di una grave e onesta matrona, e a sua volta un uomo dabbene alla fanciulla presenta nudo il suo pretendente». Un uomo non comprerebbe un puledro senza prima averlo completamente ispezionato, sostengono; parimenti sarebbe il massimo della stupidità scegliere il compagno o la compagna di una vita intera senza averne visto nient'altro che la faccia (*U*, 98-99). In linea di principio il matrimonio è a vita, ma l'adulterio può romperlo, e in quel caso il coniuge innocente ha il permesso di risposarsi; non però quello adultero. In rare occasioni è consentito il divorzio consensuale.

Gli abitanti di Utopia hanno poche leggi, salvo quelle familiari, e non hanno legulei. Le loro leggi sono formulate in maniera abbastanza semplice da non richiedere alcuna interpretazione; ritengono inoltre che sia meglio che ogni uomo difenda la propria causa, raccontando al giudice la stessa storia che direbbe al proprio avvocato difensore.

Gli utopiani non sono pacifisti, ma considerano la guerra come una questione di necessità più che di gloria: essa è giustificata al fine di

respingere gli invasori o per liberare i popoli oppressi dalla tirannia. Se un utopiano viene ucciso o mutilato, inviano in quel luogo un'ambasciata per determinare l'accaduto, e chiedono che il malfattore venga loro consegnato. In caso di rifiuto, dichiarano immediatamente guerra. Preferiscono a ogni modo vincere un conflitto ricorrendo alla corruzione o all'assassinio piuttosto che dando battaglia e con lo spargimento di sangue. Se una battaglia cruenta fuori dai propri confini è inevitabile, impiegano dei mercenari stranieri che combattono per loro. Nelle guerre di difesa combattute in patria i mariti e le mogli stanno fianco a fianco in battaglia. «Gran disonore è che il marito torni senza la moglie, o la moglie senza il marito» (*U*, 112).

L'ultimo capitolo del racconto di Itlodeo tratta della religione a Utopia. La maggior parte degli utopiani venera «una divinità non conoscibile, eterna, immensa, inspiegabile, che supera la capacità dell'intelligenza umana»; la chiamano il «padre» di tutto. Non impongono agli altri le loro credenze religiose, e la tolleranza è la regola. Un cristiano convertito che faceva proseliti con sermoni infuocati fu arrestato, processato e bandito, con l'accusa non già «di disprezzo per la loro religione, ma di eccitamento alla sedizione» (*U*, 117). La tolleranza però ha dei limiti: chiunque professi che l'anima perisce insieme al corpo viene condannato al silenzio e interdetto dai pubblici uffici. Suicidarsi per propria iniziativa non è permesso, ma ai malati incurabili e sofferenti è consentito, dopo una opportuna consultazione, privarsi della vita. La riluttanza a morire viene considerata indice di coscienza sporca, e chi muore in allegria viene invece cremato con inni di gioia. Quando un uomo buono muore «non c'è parte della sua esistenza che tornino a considerare con piacere e più spesso che la sua lieta fine» (*U*, 120).

A Utopia ci sono anche dei sacerdoti – persone dalla straordinaria santità, «e perciò proprio pochi». Non sono infatti più di tredici per ogni città, eletti dal popolo a scrutinio segreto. Anche le donne, al pari degli uomini, possono diventare sacerdotesse, ma soltanto se sono vedove di una certa età. I sacerdoti prendono moglie tra le più elette del paese. Sacerdoti e sacerdotesse provvedono all'educazione dei bambini, hanno il potere di scomunicare a seguito di comportamenti immorali, e officiano come cappellani nell'esercito. Per le grandi celebrazioni vestono abiti fatti di piume d'uccello, come quelli dei capi indiani d'America. La funzione termina con una solenne preghiera in cui i fedeli ringraziano Dio perché appartengono alla comunità più felice di tutte, e perché professano la più vera delle religioni (*U*, 128-29).

Come la Repubblica platonica, Utopia unisce in sé caratteri affascinanti ed elementi ripugnanti, mescolando istituzioni realmente

praticabili a dispositivi estemporanei e insensati. Come Platone, Moro lascia i suoi lettori nel dubbio se e fino a che punto egli stia proponendo riforme politiche serie, e fino a che punto invece stia semplicemente usando la fantasia per denunciare le follie e la corruzione della società a lui contemporanea.

Guerre giuste e guerre ingiuste.

Discutendo l'atteggiamento degli utopiani rispetto alla guerra, Moro afferma: «La mira degli utopiani è di ottenere ciò per cui, se l'avessero ricevuto prima, non avrebbero mosso guerra» (*U*, 108). Questa massima escluderebbe sia ogni richiesta di resa incondizionata, sia altre forme di espansione indebita degli obiettivi. Moro comunque, anche se in quanto politico fu coinvolto in più d'una delle guerre di Enrico VIII, non elaborò sistematicamente i principî etici che segnano il confine tra guerre giuste e guerre ingiuste. Lo fece più tardi, nello stesso secolo, il teologo gesuita Francisco Suárez.

Sviluppando alcune idee presenti in Tommaso d'Aquino, Suárez riassunse la teoria classica della guerra giusta nella maniera seguente:

Affinché si dia guerra onorevole, si devono osservare varie condizioni, che si possono riportare a tre capi principali. Primo, la guerra deve essere dichiarata da un'autorità legittima; secondo, ci deve essere giusto titolo e giusta causa; terzo, si debbono osservare i mezzi e le proporzioni adeguate nel muoverla, nel portarla avanti e nel conseguire la vittoria (*Car.* 13. 1. 4).

Con la prima condizione, l'autorità legittima, Suárez intende dire che le guerre possono essere dichiarate soltanto da governi sovrani. I singoli individui e i gruppi all'interno dello stato non sono legittimati a risolvere le proprie controversie con la forza delle armi. Il papa invece, in quanto autorità sovranazionale, ha il diritto di intervenire per risolvere le dispute tra sovrani cristiani.

Suárez riconosce due tipi di cause giuste. Se la propria nazione viene attaccata si ha il diritto di difenderla con le armi. Può essere tuttavia legittimo anche muovere una guerra offensiva: un sovrano può ordinare l'attacco di un altro stato qualora si tratti dell'unico modo per rimediare a una grave ingiustizia, subita da lui stesso o dai propri alleati. È comunque lecito aprire le ostilità soltanto se c'è una buona probabilità di vittoria; altrimenti il ricorso alle armi non riuscirà a rimediare all'ingiustizia iniziale che aveva portato alla guerra.

La terza condizione ha tre componenti. Prima di iniziare la guerra, un sovrano deve offrire al potenziale nemico l'opportunità di rimediare al torto di cui si lamenta. Solamente qualora quello non lo

faccia, allora può essere attaccato. Nel corso della guerra è consentito usare solo tanta violenza quanta è necessaria per ottenere la vittoria. Dopo il conflitto, si possono esigere indennità e giuste condanne; è inoltre lecito giustiziare quanti hanno commesso dei crimini nel corso delle ostilità. Quest'ultima clausola, dice Suárez, evita gli attacchi deliberati verso le persone innocenti. Ma chi sono gli innocenti? La definizione che ce ne dà è più ristretta rispetto a quella di alcuni autori venuti dopo di lui. I bambini, le donne e quanti non sono in grado di portare armi sono dichiarati innocenti dalla legge naturale, mentre il diritto positivo esclude gli attacchi agli ambasciatori e agli appartenenti al clero. Tutti gli altri, sostiene, sono invece obiettivi legittimi. «Tutte le altre persone vengono considerate colpevoli, poiché il giudizio umano reputa tutti coloro che sono in grado di portare le armi come se effettivamente lo facessero» (*Car.* 13. 7. 10). Suárez ammette anche che in guerra saranno verosimilmente uccise delle persone innocenti: ciò fa parte del danno collaterale inflitto nel corso di un attacco. Quello che viene escluso è però che l'innocente venga preso deliberatamente di mira.

Suárez intende le sue regole anzitutto come vincoli per i sovrani: spetta doverosamente a loro accertarsi che, nella bilancia delle probabilità, la guerra che stanno pianificando sia una guerra giusta. Un soldato semplice cui viene ordinato di combattere può dare legittimamente per scontato che la guerra sia giusta, a meno che la sua ingiustizia non sia palese; e perfino il volontario mercenario può demandare l'onere dell'indagine al comandante della sua brigata.

L'insegnamento di Suárez sulla moralità della guerra fu ripreso, senza che peraltro il suo nome venisse menzionato, ma con una risonanza e una circolazione assai maggiori, da Ugo Grozio (1583-1645), eclettico giurista e diplomatico olandese che nel 1625 pubblicò un celebre trattato, il *De iure belli ac pacis* («Il diritto della guerra e della pace»). Esso inseriva la dottrina della guerra giusta all'interno di una teoria morale pensata espressamente come stralciabile dalla nozione di legge divina. Non che Grozio non fosse credente; ma la sua esperienza delle guerre di religione e la frustrazione cui erano andati incontro i suoi sforzi per l'unificazione cristiana lo portarono a concludere che le singole confessioni religiose non costituivano un saldo fondamento per un solido ordine internazionale.

Hobbes: il caos e la sovranità.

Suárez e Grozio vedevano la guerra come una deviazione, a volte necessaria, da un certo ordine naturale in cui gli stati coesistevano armoniosamente tra loro in una cornice etica di consenso. Il filosofo

politico piú celebre del XVII secolo, Thomas Hobbes, aveva tutt'altra visione della natura della politica: la condizione naturale degli uomini liberi era uno stato di guerra perpetua, e il primo compito del filosofo morale consisteva nel giustificare l'accordo raggiunto tra di essi per convivere in pacifica sottomissione a un governo. A ciò egli dedicò il suo capolavoro, il *Leviatano*.

Hobbes delinea un fosco ritratto della condizione naturale dell'umanità. Gli uomini grosso modo si equivalgono per abilità naturali del corpo e della mente. «Da questa eguaglianza di abilità sorge l'eguaglianza nella speranza di conseguire i nostri fini. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici» (*L*, 128). Che desiderino il piacere o che mirino alla mera autoconservazione, gli uomini si trovano così in competizione tra di loro. Ognuno diffida dei propri rivali e ne teme l'attacco, quindi cerca di sopraffare gli altri, anticipandoli. Tutti cercano la lode dei propri compagni, e non sopportano alcun segno di disapprovazione. «Cosicché nella natura umana troviamo tre cause principali di contesa: in primo luogo, la competizione, in secondo luogo, la diffidenza, in terzo luogo, la gloria» (*L*, 129).

Fino a quando non vi sia un potere comune che tiene gli uomini in soggezione, ci sarà una competizione continua, bellicosa e senza regole, per i beni, per il potere e per la gloria. La si può descrivere come uno stato di guerra: una guerra di ciascun uomo contro ogni altro uomo. In tali condizioni, dice Hobbes, non può darsi industria, agricoltura o commercio,

né conoscenza della faccia della terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società, e, quel che è peggio di tutto, v'è continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve (*L*, 131).

Alcuni lettori potrebbero pensare che questo ritratto sia eccessivamente cupo: certo, una simile epoca di guerra universale non c'è mai stata. Forse essa non pervade tutto il mondo, ammette Hobbes; ma possiamo comunque vederne alcuni esempi nell'America contemporanea; e anche nelle nazioni civilizzate gli uomini non smettono di premunirsi contro i loro simili. Il lettore si rammenti del fatto che lui stesso, «quando intraprende un viaggio, si arma e cerca di andare bene accompagnato; che quando va a dormire, chiude le porte; che anche quando è nella sua casa, chiude i forzieri; e ciò quando sa che ci sono leggi e pubblici ufficiali» (*L*, 131).

Hobbes tiene a ribadire che nel descrivere la condizione di guerra primordiale non sta affatto accusando gli esseri umani, al loro stato naturale, di una qualche malvagità. In assenza di legge non può

esserci peccato, e in assenza di sovrano non può esserci legge. Nello stato di natura non c'è posto per le nozioni di giusto e di sbagliato, di giustizia e di ingiustizia. «Dove non c'è potere comune, non c'è legge; dove non c'è legge, non c'è ingiustizia. La forza e la frode sono in guerra le due virtù cardinali». Parimenti non ci sono né proprietà né dominio, «ma ogni uomo abbia solo quello che può prendersi e per tutto il tempo che può tenercelo» (L, 133).

I filosofi sono soliti parlare di una legge naturale (*lex naturalis*) e di un diritto di natura (*ius naturale*). È importante distinguere tra leggi e diritti, sottolinea Hobbes. Un diritto è una libertà di fare o non fare qualcosa. Una legge invece è un ordine di fare o non fare qualcosa. In uno stato di natura, a rigor di termini, non ci sono né leggi né diritti. Ci sono invece «leggi di natura», principî di interesse personale razionale ovvero strategie per massimizzare le probabilità di sopravvivere. È una necessità di natura che ogni uomo desideri il proprio bene, pertanto c'è un diritto di natura, posseduto da ogni uomo, a conservare la propria vita e le proprie membra con tutte le forze che ha a disposizione. Avendo diritto a questo fine, egli ha diritto anche a tutti i mezzi necessari per raggiungerlo, incluso il diritto ai corpi degli altri (L, 135).



Piero di Cosimo rappresenta, in questa *Scena di caccia*, uno stato dell'umanità all'epoca in cui la vita era sgradevole, brutale e breve.

Finché gli uomini conservano questo diritto, nessuno può essere certo di vivere la sua vita naturale. L'interesse personale razionale spinge di conseguenza gli uomini a cedere una parte della libertà illimitata derivante da questo diritto, in cambio di un'eguale concessione da parte degli altri. Abbiamo così una particolare legge di natura che recita:

Che un uomo sia disposto, quando anche altri lo sono, per quanto egli penserà necessario per la propria pace e difesa, a deporre questo diritto a

tutte le cose; e che si accontenti di avere tanta libertà contro gli altri uomini, quanta egli ne concederebbe ad altri uomini contro di lui (*L*, 135).

Questa e altre leggi di natura portano gli uomini a trasferire tutti i loro diritti – fuorché quello, basilare, alla propria autodifesa – a un potere centrale, il quale è in grado di far rispettare le leggi di natura mediante sanzioni punitive.

Tra le altre leggi di natura (Hobbes ne elenca diciannove in tutto), la più importante è la terza, «che gli uomini adempiano i patti fatti da loro» (*L*, 149). Un patto, per Hobbes, è una forma particolare di contratto. Un contratto è un trasferimento di un diritto a qualcun altro, in ragione di un reciproco vantaggio. Un patto è un contratto in cui – a differenza dell'acquisto o della vendita immediati – c'è una componente di fiducia. Almeno una delle due parti lascia che l'altra adempia in un periodo successivo all'impegno preso. Senza la terza legge di natura, dice Hobbes, «i patti sono vani e solo vuote parole, e rimanendo il diritto di tutti gli uomini a tutte le cose, si è sempre nella condizione di guerra». Questa legge costituisce il fondamento delle nozioni di giustizia e di ingiustizia: l'ingiustizia è precisamente il non rispettare un patto; mentre tutto ciò che non è ingiusto, è giusto (*L*, 149-50).

Ma i patti non riescono a essere vincolanti, se ciascuna delle parti teme che non verranno rispettati, come inevitabilmente accade nello stato di natura. «Perciò prima che i nomi di giusto e ingiusto possano aver luogo, ci deve essere qualche potere coercitivo per costringere ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti, per mezzo del terrore di una qualche punizione, più grande del beneficio che si aspettano dall'infrangerli». Prima che nasca lo stato, questo potere non c'è: «i patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo» (*L*, 149-50; 177).

Gli uomini hanno un solo modo per stabilire un potere comune: «conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza a un uomo o a un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, a una volontà sola» (*L*, 181). Ciascun individuo deve dire a ogni altro: «io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile». In questo modo l'autorità centrale impersona l'intera moltitudine, e la moltitudine, unita in una singola persona, è detta stato, ovvero «cosa pubblica» (*Commonwealth*). «Questa è la generazione di quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa» (*L*, 182). Il patto stipulato dai membri dello stato individua un sovrano, e

trasforma i contraenti in suoi sudditi.

Può sembrare che la spiegazione di Hobbes contenga un circolo vizioso. Essa dice che non possono esserci patti vincolanti se non c'è un sovrano a farli rispettare; ma il sovrano può esserci soltanto se viene posto in carica da un patto vincolante. Per risolvere questa difficoltà dobbiamo comprendere che il patto e il sovrano vengono all'esistenza contemporaneamente. Il sovrano stesso non è parte del patto, quindi non può violarlo. La sua funzione è far rispettare sia il patto originario che costituisce lo stato, sia i patti individuali che i suoi sudditi stipulano tra di loro.

Sebbene non facesse mistero di essere un fautore della monarchia, nella sua teoria politica Hobbes evitò intenzionalmente di specificare se il sovrano dovesse essere un individuo o un'assemblea. Se non lo avesse fatto, nel 1652 gli sarebbe stato difficile rivendicare la coerenza del proprio rientro in Inghilterra, in quel momento governata dal parlamento. Ad ogni modo, che si tratti di un'autorità sovrana monarchica, aristocratica o democratica, nel *Leviatano* si ribadisce che la sua potestà dev'essere assoluta. Un sovrano non può cedere il suo potere, e i sudditi non possono accusare il proprio sovrano di ingiustizia. Poiché il sovrano impersona la moltitudine, ogni suddito è autore di tutte le azioni del sovrano, e pertanto non può sollevare alcun reclamo contro di esse. «Nessun uomo che abbia il potere sovrano può giustamente essere mandato a morte o punito in qualsiasi altro modo dai suoi sudditi. Infatti, dato che ogni suddito è autore delle azioni del suo sovrano, egli punisce un altro per le azioni commesse da lui stesso» (L, 189).

Il sovrano è la fonte della legge e dei diritti di proprietà. Ha il diritto di determinare quali mezzi sono necessari per la difesa dello stato, ed è sua prerogativa fare la guerra e la pace con le altre nazioni. È arbitro di tutte le cause contese. Sta a lui inoltre decidere quali opinioni e dottrine è lecito professare all'interno dello stato. Lui solo ha il potere di conferire incarichi, nonché di premiare e di punire tutti i ministri e i magistrati. Se si tratta di un monarca, ha pure il diritto di disporre la successione al trono (L, 189; 197; 120).

Il sovrano, infine, è la massima autorità in materia di religione. Sta a lui, e non già a un qualche presbitero o vescovo, stabilire quali libri si debbano accettare come Sacra Scrittura, e in che modo vadano interpretati. Le interpretazioni irriguardose da parte di alcuni fanatici settari avevano causato la guerra civile in Inghilterra, ma la più grande usurpazione di sovranità in nome della religione la si trova a Roma. «Se si considera l'origine di questo grande dominio ecclesiastico, si percepirà agevolmente che il papato non è altro che lo spettro del defunto impero romano, che siede, incoronato, sulla sua tomba» (L, 736).

Quale libertà resta al suddito di un sovrano hobbesiano? La libertà non è altro che il silenzio della legge: il suddito è libero di fare tutto ciò che il sovrano non ha regolamentato per legge. Ha pertanto la libertà di comprare e di vendere, di scegliere la propria dimora, la propria dieta e il proprio commercio; i genitori sono liberi di educare i figli come ritengono opportuno. Ma un suddito non ha in nessun caso la libertà di disobbedire a un ordine del sovrano? Ci si potrebbe aspettare che Hobbes risponda «Giammai!» – farlo significherebbe infatti disobbedire a se stessi. Di fatto, invece, egli lascia ampio spazio alla disobbedienza civile:

Se il sovrano ordina a un uomo (per quanto sia giustamente condannato) di uccidere, ferire o mutilare se stesso, o di non resistere a quelli che lo assaltano, o di astenersi dal prendere cibo, aria, medicine o qualunque altra cosa, senza la quale non possa vivere, quell'uomo ha la libertà di disobbedire (*L*, 230).

Un suddito non può essere costretto ad attribuirsi la colpa di un crimine, né può essere obbligato secondo giustizia a combattere come soldato agli ordini del suo sovrano. Oltre alla timidezza naturale delle donne, dice Hobbes, bisogna tollerare anche quella di certi uomini dal «coraggio femminile». Evitare la battaglia può risultare codardo, ma non è ingiusto. L'unica occasione in cui si è tenuti a prestare servizio militare è quando la difesa dello stato richiede l'arruolamento di tutti coloro che sono in grado di portare le armi. Infine «l'obbligo dei sudditi verso il sovrano, si intende che dura fino a che dura il potere per il quale esso è in grado di proteggerli, e non più a lungo» (*L*, 234). Pertanto se il sovrano non adempie alla sua funzione principale, quella di proteggere i propri sudditi, il loro obbligo nei suoi confronti viene meno.

La teoria dello stato presentata nel *Leviatano* è una costruzione intellettuale originale ed efficace, la cui struttura si è riflessa nell'opera dei filosofi politici successivi, dall'epoca di Hobbes fino ai giorni nostri. Malgrado l'enfasi sulla sovranità assoluta, tale sistema non è totalitario, poiché in esso lo stato esiste per i cittadini, non viceversa. Nonostante la sua lealtà ai sovrani Stuart, Hobbes non credeva nella dottrina del diritto divino dei re propugnata dal fondatore della dinastia, Giacomo I. Per Hobbes non è Dio la fonte dei diritti del sovrano; essi derivano invece dai diritti degli individui, che vi rinunciano per diventare suoi sudditi. Il precursore di Hobbes che più si era avvicinato a questa dottrina era Marsilio da Padova, il quale nel xiv secolo aveva insistito sul fatto che le leggi promulgate dai governanti non traevano la loro legittimità direttamente da Dio, ma soltanto grazie alla mediazione del consenso dei cittadini². Hobbes però è il primo filosofo a far derivare la legittimità di un governante

direttamente da un patto tra cittadini: essa non prevede alcuna autorizzazione da parte di Dio, al di là del ruolo attribuito alla divinità in quanto causa ultima della natura umana.

Il determinismo politico di Spinoza.

La teoria politica che Spinoza avanzò nel 1670, con il suo *Trattato teologico-politico*, somiglia a quella che due decenni prima Hobbes aveva proposto nel *Leviatano*. Entrambi i filosofi erano deterministi, ed entrambi muovevano da una visione fondamentalmente egoistica della natura umana. «È legge suprema di natura – ci dice Spinoza – che ciascuna cosa si sforzi di persistere per quanto può nel proprio stato, e ciò non in ragione di altra cosa» (*TTP*, 377). Quando parla di legge naturale, Spinoza non intende una serie di comandamenti o principî che gli esseri umani sono tenuti a rispettare: intende piuttosto le regolarità naturali di fondo che determinano il comportamento di tutte le cose, siano esse vive o inerti. I pesci hanno diritti naturali tanto quanto gli uomini, e nel contesto dell'ordine eterno della natura gli uomini non sono altro che un granello (*TTP*, 379).

I diritti naturali di un individuo non sono determinati dalla ragione, bensì dal desiderio e dal potere; ognuno, savio o folle che sia, ha diritto a tutto ciò che vuole e che è in grado di ottenere; la natura proibisce soltanto quello che nessuno vuole e che nessuno può ottenere. Per gli uomini è comunque meglio vivere secondo le leggi e i dettami della ragione, poiché tutti ci troviamo a disagio in mezzo all'odio, all'inimicizia, all'ira e all'inganno, sebbene nello stato di natura tutte queste cose siano legittime. Gli uomini devono quindi stipulare un accordo per essere guidati dalla ragione, per reprimere i desideri nocivi e per non fare agli altri ciò che non vogliono sia fatto loro.

Un accordo tra due individui, sostiene Spinoza, è però valido solo fino a quando è utile; io posso infrangere qualsiasi promessa, una volta che mantenerla non vada più a mio vantaggio. È necessario quindi rafforzare i contratti con la minaccia d'un qualche male, più grande di quello che spinge gli uomini a non rispettarli. È possibile farlo però solamente a condizione che «ciascuno trasferisca tutta la propria potenza alla società, la quale deterrà così da sola il sommo diritto naturale su tutto» (*TTP*, 382). Come il sovrano di Hobbes, questo potere non sarà vincolato da alcuna legge, e ognuno sarà costretto a obbedirvi in ogni circostanza.

I diritti del sovrano nella società dei cittadini – come accadeva per i diritti dell'individuo nello stato di natura – si estendono tuttavia soltanto fin dove giunge il suo potere. Qualora il sovrano non abbia il potere di far rispettare la propria volontà, non ha neppure il

corrispondente diritto. Per questo motivo l'individuo non sarà mai in grado di trasferire completamente il suo potere allo stato: un sovrano non può comandare gli affetti che i sudditi provano interiormente (TTP, 412). Qui Spinoza si discosta esplicitamente da Hobbes: è impossibile che la mente di qualcuno sottostia interamente alle disposizioni di qualcun altro; nessuno infatti è in grado di cedere arbitrariamente il proprio diritto naturale a ragionare e a giudicare liberamente, né può essere costretto a farlo. In una democrazia, che secondo Spinoza era la forma più naturale di governo, «nessuno trasferisce ad altri il proprio naturale diritto in modo così definitivo da non essere poi più consultato; ma lo deferisce alla parte maggiore dell'intera società, di cui egli è membro. E per questo motivo tutti continuano a essere eguali, come erano nel precedente stato di natura» (TTP, 384-85). Rispetto a Hobbes, Spinoza aggiunge però una ragione più positiva per sottomettersi alla sovranità dello stato. Non è semplicemente per la sicurezza di fronte agli attacchi altrui: è anche perché si dia il contesto adeguato a una vita di completa realizzazione personale.

Partendo da questa astratta teoria dello stato, unita ad alcune riflessioni sulla storia, in particolar modo quella del popolo ebraico, Spinoza trae un certo numero di conclusioni politiche piuttosto specifiche. Una è quella secondo cui, quando si conferisce potere politico al clero, si finisce sempre nei guai. Un'altra dice che i buoni governi concederanno libertà di confessione religiosa e di speculazione filosofica. Tutti dovrebbero essere liberi di scegliere il proprio credo, poiché le leggi dirette contro la semplice opinione infastidiscono chi è retto, senza peraltro obbligare alcun criminale. Spinoza avverte infine che, una volta insediata una monarchia, è molto difficile liberarsene. A riprova di ciò egli addita la recente storia d'Inghilterra, un paese in cui alla detronizzazione di un re legittimo era seguito il governo d'un tiranno molto più grande del precedente.

Locke: il governo civile.

Spinoza scriveva dopo la restaurazione di Carlo II. Durante il regno di quest'ultimo, la teoria del diritto divino dei re divenne uno dei temi principali per i filosofi inglesi. Nel 1680, l'anno successivo alla morte di Hobbes, venne pubblicato un libro intitolato *Patriarca, o il potere naturale dei re*. Lo aveva scritto anni prima un proprietario terriero filomonarchico, Sir Robert Filmer, morto durante il periodo repubblicano. Filmer paragonava il potere del monarca sulla nazione a quello del padre sulla sua famiglia. L'autorità del re, sosteneva, derivava per discendenza patriarcale dall'autorità regale di Adamo, e doveva essere priva di qualunque limite imposto da corpi eletti come

il parlamento. Il libro di Filmer rappresentò un facile bersaglio polemico per il filosofo politico più influente dell'epoca, John Locke.

Al pari di Hobbes, Locke nei suoi *Due trattati sul governo* muove da un esame dello stato di natura. Il più grande errore di Filmer, afferma, consiste nel negare che gli uomini sono per natura liberi ed eguali gli uni agli altri. Nello stato di natura gli uomini vivono assieme, senza che tra loro vi sia alcuno dotato di una qualche superiorità terrena. «Tutti gli uomini – sostiene – si trovano naturalmente in questo stato e vi permangono sino a che per loro consenso non si facciano membri di una società politica» (TG 2. 2, 15).

La visione lockiana dello stato di natura è di gran lunga più ottimistica rispetto a quella di Hobbes. Non si tratta di uno stato di guerra, poiché ognuno è consapevole di una legge naturale, la quale insegna che tutti gli uomini sono uguali e indipendenti, e che nessuno dovrebbe danneggiare la vita, la libertà o la proprietà di un altro. Questa legge risulta vincolante prima di qualsiasi sovrano o società civile istituiti sulla terra. Essa conferisce diritti naturali, tra cui in particolare quelli alla vita, all'autodifesa e alla libertà. Il diritto alla vita, sia esso il proprio o quello altrui, non può essere tolto, né si può sottrarre il diritto alla libertà, rendendo schiavi se stessi o schiavizzando un altro individuo.

Che cosa ne è della proprietà, nello stato di natura? L'intera terra costituisce un possesso comune dell'umanità – come avevano affermato alcuni teorici politici venuti in precedenza –, oppure Dio ne assegna porzioni differenti a diversi popoli e famiglie? Oppure, ancora, prima dell'avvento di qualunque società organizzata non esiste nulla che somigli alla proprietà privata?

La risposta di Locke è piuttosto ingegnosa. Ciò che dà titolo alla proprietà privata, anche nello stato di natura, è il lavoro. Il mio lavoro è indubbiamente mio, così che mischiandolo ai beni naturali – attingendo l'acqua, deforestando i boschi, arando il suolo e raccogliendo la frutta – io acquisisco diritto a ciò che ho lavorato e modificato. Il mio diritto però non è illimitato: ho titolo per rivendicare soltanto i frutti del mio lavoro che posso consumare, e soltanto la porzione di terra che sono in grado di coltivare e di utilizzare (TG 2. 5, 32). Posso comunque lasciare ai miei figli ciò che in questo modo ho acquisito; il diritto all'eredità è naturale e precede ogni codificazione civile.

Per Locke quindi, diversamente da Hobbes, i diritti di proprietà precedono ogni patto e non dipendono da esso. Nello stato di natura tuttavia gli uomini hanno soltanto un possesso precario della loro proprietà. Gli altri uomini, malgrado siano consapevoli degli insegnamenti della natura, possono trasgredirli, e non c'è autorità centrale in grado di disciplinarli. In teoria gli individui hanno diritto a

punire; in pratica però può darsi che non abbiano il potere per farlo, e l'essere giudici nelle proprie cause è sconveniente per tutti. Ciò porta dunque all'istituzione dello stato. Essa avviene mediante i soli mezzi possibili, ossia attraverso un accordo tra gli uomini i quali cedono alcune delle loro libertà naturali «per congiungersi e riunirsi in una comunità, per vivere gli uni con gli altri con comodità, sicurezza e pace, nel sicuro possesso delle proprie proprietà, e con una garanzia maggiore contro chi non vi appartenga» (TG 2. 8, 95).

I singoli membri della società trasferiscono quindi tutti i loro poteri a un'autorità centrale, affinché questa faccia rispettare la legge di natura. Il governo ha più potere di far rispettare i diritti di proprietà dei singoli di quanto possa auspicarne per sé ogni singolo individuo – e ci si può anche attendere che sia più imparziale. L'esistenza di un governo centrale, fondato sul consenso, conferisce autorità a due istituti che nel semplice stato di natura erano di dubbia legittimità: la recinzione delle terre e l'uso della moneta. Questi due istituti rendono lecito produrre e godere più di quanto sia necessario alla propria sussistenza immediata, e ciò a sua volta giova all'intera società.

I cittadini devolvono a un potere legislativo il diritto di emanare leggi in vista del bene comune, e a un potere esecutivo il diritto di farle rispettare. (Locke era consapevole delle buone ragioni che spingevano a una separazione di questi due rami del governo). Il potere legislativo e quello esecutivo possono assumere varie forme tra loro differenti: sta alla maggioranza dei cittadini (quantomeno dei detentori di una proprietà) decidere quale forma adottare. Sorge però un problema quando – come credeva Locke – nel potere di far rispettare le leggi si fa rientrare anche il diritto di comminare la pena capitale. Le parti inizialmente contraenti possono trasferire soltanto quei diritti di cui sono in possesso; ma la legge naturale non dà ad alcuno il diritto di commettere il suicidio. Come può quindi uno conferire a qualcun altro il diritto – sia pur condizionato – di ucciderlo? Indubbiamente solo Dio può conferire un tale diritto, e questo era fra l'altro uno degli argomenti usati da Filmer per far discendere l'autorità dei sovrani direttamente da Dio.

Questa comunque era soltanto una delle obiezioni che i contemporanei e i successori di Locke potevano muovere alla sua teoria del contratto sociale. L'obiezione più comune insisteva invece sul fatto che non vi erano documenti in grado di attestare la reale stipula di alcuno di questi contratti. Locke, per parte sua, rispondeva adducendo alcuni esempi storici poco plausibili: più importante tuttavia era la distinzione da lui operata tra consenso esplicito e consenso implicito. Il mantenimento di qualunque governo, insisteva, dipende dal consenso continuativo dei cittadini, a ogni generazione. Raramente tale consenso è esplicito, ammette, ma un consenso

implicito viene dato da chiunque goda dei benefici della società (e ciò, per dire, già accade quando si accetta un'eredità, oppure si viaggia sull'autostrada). Si può infatti pur sempre rinunciare al consenso migrando in un'altra nazione, o trasferendosi in zone selvagge e deserte per vivere nello stato di natura.

La caratteristica principale che differenzia il contratto sociale di Locke dal patto di Hobbes è che i governanti di Locke, a differenza dei sovrani hobbesiani, sono essi stessi parti in causa nel contratto iniziale. Detengono i propri poteri in quanto amministratori, ossia fiduciari della comunità, e se il governo viola la fiducia in esso riposta, il popolo può rimuoverlo o cambiarlo. Le leggi debbono soddisfare tre condizioni: devono essere uguali per tutti; devono essere destinate al bene del popolo; e non possono imporre tassazioni senza consenso. «Il potere supremo non può togliere a un uomo una parte della sua proprietà senza il suo consenso» (*TG* 2. 10, 138). Un governante che viola tali regole, governando nel proprio interesse anziché per il bene comune, è in guerra con i propri sudditi, e la ribellione è giustificata in quanto forma di autodifesa. Quando pubblicò il suo *Trattato* Locke aveva senz'altro in mente il governo autocratico dei re della famiglia Stuart e la Gloriosa Rivoluzione del 1688.

Come molti critici ebbero più tardi modo di sottolineare, il sistema di Locke non è originale, né privo di contraddizioni. Esso combina, in maniera tutt'altro che agevole, elementi provenienti dalle teorie medievali del diritto naturale e istanze provenienti dalle teorie post-rinascimentali dell'associazione volontaria. Fu tuttavia assai influente, e continuò a esercitare il proprio ascendente anche tra coloro che avevano smesso di credere sia alle teorie dello stato di natura, sia a quelle della legge naturale su cui esso poggiava. I padri fondatori degli Stati Uniti d'America si rifecero ampiamente al *Secondo trattato* per sostenere che re Giorgio III, al pari dei monarchi Stuart, aveva perduto il proprio diritto a regnare e si era reso nemico dei suoi sudditi americani, a causa del suo governo arbitrario e della tassazione imposta senza garanzia di rappresentanza.

Montesquieu: la legge.

La costituzione americana dovette molto anche al filosofo francese Montesquieu, che era di quasi sessant'anni più giovane di Locke. Montesquieu raccolse una mole enorme di dati geografici, storici e sociologici, di varia e diversa affidabilità, a partire dai quali edificò una teoria sulla natura dello stato. Egli ci dice che «molte cose guidano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze: donde si forma uno spirito generale, che ne è il risultato» (*SdL* 19. 4). Lo spirito generale di una

certa società si esprime nelle leggi a questa appropriate; esso dà origine allo «spirito delle leggi», che era appunto il titolo del trattato politico di Montesquieu.

Montesquieu credeva che la giustizia avesse leggi fondamentali, stabilite da Dio, che venivano prima dell'effettiva legislazione umana, allo stesso modo in cui le proprietà dei triangoli precedevano la loro codificazione in regole da parte dei geometri. Questi principi universali tuttavia non erano di per sé sufficienti a determinare la struttura idonea alle singole società. È impossibile individuare un gruppo specifico di istituzioni sociali che si rivelino adatte per tutte le epoche e per tutti i luoghi: il governo deve adeguarsi al clima, alla ricchezza e al carattere nazionale di un paese.

Aristotele aveva studiato un'ampia varietà di costituzioni differenti, classificandole in tre tipi: monarchia, aristocrazia e democrazia³. Anche Montesquieu, a seguito delle proprie indagini sulla società, pervenne a una classificazione tripartita; le specie di governo da lui individuate sono però quella repubblicana, quella monarchica e quella dispotica. (In omaggio ad Aristotele, egli divide poi le repubbliche in democratiche e aristocratiche: *SdL* 2. 1). Ogni tipo di stato si contraddistingue per un carattere dominante: rispettivamente la virtù, l'onore e la paura.

Questi sono i principi che stanno alla base di ciascuno dei tre governi. Il che non significa che in una data repubblica i cittadini siano di per sé virtuosi, bensì semmai che dovrebbero esserlo. Non prova nemmeno che nelle monarchie le persone avvertano un particolare senso dell'onore, né che negli stati dispotici realmente esistenti esse provino effettivamente paura, bensì che appunto dovrebbero avere tali modi di sentire. Senza queste caratteristiche un governo sarà infatti imperfetto (*SdL* 3. 2).

In uno stato dispotico il governo viene esercitato tramite il decreto di chi comanda, con l'appoggio della religione o della tradizione, e non già della legge. In una monarchia, esso viene esercitato da una gerarchia di ufficiali di vario rango e status. In una repubblica, tutti i cittadini debbono invece essere educati ai valori civici e formati per essere in grado di espletare compiti pubblici.

Le repubbliche, ci viene detto, sono adatte ai climi freddi e ai piccoli stati; il dispotismo si confà piuttosto ai climi caldi e agli stati di grandi dimensioni. Una costituzione idonea ai siciliani non andrebbe bene per gli scozzesi, poiché, tra le altre cose, le isole circondate dal mare sono diverse dalle regioni più vaste e montuose. La preferenza di Montesquieu va comunque alla monarchia, in particolare alla «monarchia mista» che aveva osservato in Inghilterra.

La caratteristica che Montesquieu ammirava nella costituzione inglese, e che in seguito sarebbe stata introdotta anche nella

costituzione americana, era il principio della separazione dei poteri. Dopo la rivoluzione del 1688 il parlamento inglese ottenne soltanto il potere legislativo, lasciando in pratica una considerevole discrezionalità dal punto di vista esecutivo ai ministri del re; al contempo i giudici si liberarono in larghissima parte dell'influenza del governo. A ben vedere, nella legge costituzionale inglese non era dato trovare – né del resto lo è a tutt'oggi – alcuna dichiarazione esplicita circa il fatto che i tre rami dell'amministrazione di uno stato (che fanno capo a legislativo, esecutivo e giudiziario) non debbano essere uniti in una singola persona o istituzione, né vi si trova alcuna teoria del controllo e bilanciamento reciproco dei poteri. Malgrado ciò, l'interpretazione benevola del sistema degli Hannover data da Montesquieu, secondo la quale il potere dei ministri del re dipendeva essenzialmente dal consenso del parlamento, ebbe duratura influenza sui padri costituenti di molte parti del mondo.

Montesquieu riteneva che la separazione dei poteri era importante, perché rappresentava il miglior baluardo contro la tirannia e la miglior garanzia della libertà del suddito. Che cos'è dunque la libertà (*liberty*)? «La libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono», risponde Montesquieu (*SdL* 11. 3). Tutto qui?, potremmo allora chiederci. Forse che anche un cittadino sotto una tirannide non gode di questo tipo di libertà? Dobbiamo però ricordare innanzitutto che, per Montesquieu, un despota non governa mediante la legge, ma per decreto: solo uno strumento creato da un corpo legislativo indipendente può dirsi propriamente una legge. In secondo luogo, in molte nazioni, inclusa la Francia dell'epoca di Montesquieu, i cittadini correvano spesso il rischio di essere arrestati ad arbitrio, per azioni che erano perfettamente legali, ma venivano considerate offensive da chi era al potere.

Montesquieu offriva però anche un'altra definizione di libertà, più sostanziale della precedente: libertà non vuol dire essere liberi da qualsiasi freno, bensì «poter fare ciò che si deve volere e [...] non essere costretti a fare ciò che non si deve volere» (*SdL* 11. 3). Questo nesso tra istituzioni sociali di assetto liberale e volontà individuale, concepita in una forma idealizzata, sarebbe stato sviluppato e tradotto in una teoria politica sostanziale da Jean-Jacques Rousseau, nel suo *Contratto sociale*.

Rousseau e la volontà generale.

Quando Rousseau, all'inizio dell'opera, dice che «l'uomo è nato libero, e dovunque è in catene» (CS 1. 1), chi ha letto i suoi scritti precedenti sull'effetto corruttore della civiltà pensa probabilmente che le catene siano quelle delle istituzioni della vita associata, e che

quanto ci attende è un incoraggiamento a rifiutare l'ordine sociale. Ci viene detto invece che l'ordine sociale è un diritto sacro, che sta alla base di ogni altro diritto. Lungi dal ridurre in schiavitù – pensa ora Rousseau – le istituzioni sociali liberano.

Come Hobbes e Locke, anche Rousseau comincia considerando gli esseri umani nello stato di natura. Il modo in cui spiega tale condizione però, in accordo con le sue precedenti riflessioni sul buon selvaggio, è più ottimistico di quello di Hobbes. In uno stato di natura gli uomini non sono necessariamente ostili gli uni agli altri. Certo, sono mossi dall'amore per se stessi, il quale però non coincide con l'egoismo: tanto negli uomini quanto negli animali l'amore di sé può infatti unirsi alla simpatia e alla compassione per i propri simili. Nello stato di natura, l'uomo non ha che semplici desideri animali: «i soli beni che conosce al mondo sono il cibo, la femmina, il sonno; i soli mali che teme sono il dolore e la fame» (*DI*, 151). Questi desideri di per sé non promuovono la competizione, come invece fa la brama di potere nelle società più sofisticate.

Rousseau è d'accordo con Hobbes nel sostenere invece, in opposizione a Locke, che nello stato di natura non ci sono diritti di proprietà, quindi né giustizia né ingiustizia. Non appena la società si sviluppa uscendo dal suo stato primitivo, tuttavia, si incomincia a sentire la mancanza di tali diritti. Il progresso tecnico e la cooperazione economica rendono necessario associarsi per proteggere i corpi e le proprietà di ciascuno. Com'è possibile farlo, in modo tale da permettere a ogni membro dell'associazione di rimanere libero tanto quanto lo era prima? La soluzione prospettata dal *Contratto sociale* introduce un concetto nuovo: l'istituzione della volontà generale.

Afferma Rousseau in proposito: «Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e riceviamo in quanto corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto» (CS 1. 6). Questo patto produce una persona pubblica, un corpo morale e collettivo: lo stato o popolo sovrano. Ogni individuo è contemporaneamente sia cittadino sia suddito: in qualità di cittadino partecipa dell'autorità sovrana, in qualità di suddito deve obbedienza alle leggi dello stato.

Il sovrano di Rousseau, a differenza di quello di Hobbes, non esiste indipendentemente dai cittadini che stipulano il contratto, e che lo costituiscono appunto in quanto sovrano. Esso non può pertanto avere interessi diversi dai loro: esprime la volontà generale e non può fallire nel perseguire il bene pubblico. Gli uomini perdono la libertà naturale di impossessarsi di tutto ciò che li alletta, ma guadagnano la libertà civile, che permette loro il possesso stabile della proprietà.

Ma che cosa è la volontà generale, e come la si può stabilire in

modo certo? Essa non coincide con la volontà unanime dei cittadini: Rousseau distingue infatti tra «volontà generale» e «volontà di tutti». La volontà di ciascun individuo può opporsi alla volontà generale. «Vi è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale; questa mira soltanto all'interesse comune; l'altra all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari» (CS 2. 3). Si dovrà dire forse, allora, che la volontà generale va identificata con la volontà della maggioranza dei cittadini? No, le deliberazioni di un'assemblea popolare non sono in alcun modo infallibili: è possibile che i votanti siano ignoranti, oppure influenzati dal proprio interesse personale.

Sembra seguirne che la volontà generale non sia accertabile neppure attraverso il referendum, e ciò pare renderla un'astrazione priva di qualsiasi valore pratico. Rousseau tuttavia credeva che fosse possibile determinarla tramite plebiscito, a due condizioni: primo, che ogni votante fosse pienamente informato; secondo, che i votanti non potessero in alcun modo comunicare tra loro. Quest'ultima condizione viene posta allo scopo di prevenire il formarsi di gruppi ridotti, più piccoli dell'intera comunità. Scriveva Rousseau: «È necessario dunque, per avere veramente l'espressione della volontà generale, che non vi sia nello stato nessuna società parziale e che ogni cittadino non pensi che secondo il suo giudizio» (CS 2. 3). Affinché la volontà generale possa esprimersi in un referendum, si devono quindi bandire non solo i partiti politici, ma anche i gruppi religiosi. È solo nel contesto della comunità intera che le differenze tra gli interessi personali dei singoli si annulleranno, cedendo il passo all'interesse egoistico del popolo sovrano inteso come un tutto.

In linea di principio, Rousseau non è un sostenitore della separazione dei poteri. Dice che la sovranità del popolo è indivisibile: separando i poteri del ramo esecutivo da quelli del ramo legislativo – dice – essa si trasforma in una chimera. Da un punto di vista pratico comunque la suddivisione delle responsabilità è una conseguenza di un requisito che è stato lui stesso a porre: il popolo sovrano deve legiferare solo su questioni assai generali. Per quanto riguarda le istanze particolari, esso deve lasciare il potere nelle mani di un governo, che è un intermediario tra i sudditi e il sovrano. Il governo comunque è sempre tenuto ad agire come delegato del popolo, e l'ideale sarebbe che un'assemblea popolare si riunisse a intervalli regolari, per confermare la costituzione e rinnovare (o interrompere) il mandato di quanti detengono cariche pubbliche.

Il tipo di assetto qui proposto da Rousseau sembra praticabile soltanto in un cantone svizzero o in una città-stato come Ginevra. Egli tuttavia, al pari di Montesquieu, insisteva sul fatto che non si può definire nel dettaglio un'unica forma di governo che risulti appropriata a tutte le circostanze. La teoria della volontà generale

solleva peraltro una questione di portata molto più ampia. Il cittadino d'uno stato rousseauiano dà il proprio consenso a tutte le leggi, incluse quelle che vengono approvate malgrado la sua opposizione (CS 4. 2). Quali sono dunque, in questo sistema politico, i diritti delle minoranze dissidenti?

Rousseau dice che nel patto sociale è tacitamente implicito che chiunque si rifiuti di sottostarvi possa essere costretto dagli altri cittadini ad adeguarsi. «Ciò non significa altro che lo si costringerà a essere libero» (CS 1. 6). Insomma: se in una consultazione io voto contro una misura che alla fine prevale, ciò dimostra che mi sbagliavo nel valutare dove stessero il mio vero bene e la mia autentica libertà. Ma la libertà di cui gode un malfattore in prigione è alquanto impalpabile; essa è unicamente un'espressione riluttante della volontà generale, non disposta a sottomettervisi.

Malgrado abbia a cuore la volontà generale, nella pratica Rousseau non era un incondizionato sostenitore della democrazia. «Se ci fosse un popolo di dèi, esso si governerebbe democraticamente. Un governo così perfetto non conviene agli uomini» (CS 3. 4). In una democrazia diretta, dove il potere viene esercitato mediante assemblea popolare, è probabile che il governo sia difficile e indocile: «non bisogna [...] fare con ventimila uomini quello che cento uomini scelti possono fare ancora meglio» (CS 3. 5). In confronto alla democrazia, l'aristocrazia richiede meno virtù nei cittadini – tutto ciò di cui ha bisogno è la moderazione nei ricchi, e la disponibilità ad accontentarsi nei poveri. Naturalmente saranno i ricchi a svolgere la maggior parte delle attività di governo: essi hanno più tempo a disposizione.

Questa sembra una conclusione alquanto mansueta e borghese, per un libro che si apriva esortando l'umanità a liberarsi dalle proprie catene. Nonostante ciò, il concetto di volontà generale rivelò un potenziale rivoluzionario esplosivo. Se esaminato più attentamente, però, esso si rivela incoerente dal punto di vista teoretico, e vuoto dal punto di vista pratico. Da un punto di vista logico, non è vero che se A vuole il bene di A, e B vuole il bene di B, allora A e B, presi insieme, vogliono il bene di A e B. E ciò vale indipendentemente da quanto A e B siano ben informati, dal momento che potrebbe sussistere un'incompatibilità autentica e inevitabile tra il bene di ciascuno dei due.

La difficoltà nel determinare quello che la volontà generale prescrive è esattamente ciò che ha fatto di tale nozione uno strumento tanto potente nelle mani dei demagoghi. Al culmine del terrore rivoluzionario, Robespierre poteva pretendere di essere espressione della volontà generale, e di star costringendo dunque i cittadini a essere liberi. Chi mai si trovava in una posizione tale da poterlo contraddire? Rousseau aveva stabilito due condizioni affinché la

volontà generale potesse esprimersi: ogni cittadino doveva essere pienamente informato, e la riunione tra più cittadini, anche solo due, andava vietata, per evitare accordi. La prima condizione poteva essere soddisfatta soltanto da una comunità di dèi; la seconda, in ragione della sua stessa natura, per venire imposta richiede una tirannia totale.

Nel bene e nel male, il *Contratto sociale* divenne la Bibbia dei rivoluzionari, non solo in Francia. L'influenza di Rousseau fu enorme. Napoleone, uno che certo non tendeva a sottovalutare la propria importanza, attribuiva a Rousseau una responsabilità pari alla propria, nei giganteschi cambiamenti cui l'Europa era andata incontro con il passaggio dal XVIII al XIX secolo. «Chi può dire», chiese approssimandosi alla morte, «se il mondo sarebbe un posto migliore se io e Rousseau non fossimo mai vissuti?»

Hegel: lo stato nazionale.

La nozione rousseauiana di volontà generale fu ripresa, in modi diversi, da Kant e da Hegel. Kant cercò di conferirle una forma sottratta a ogni mitologia, intendendola come consenso universale di agenti morali, ognuno dei quali legifera leggi universali, per se stesso e per tutti gli altri. Hegel la trasformò nella libertà dello spirito del mondo, che si esprime nella storia dell'umanità.

Hegel si rese conto del grande divario che pareva sussistere tra la sua tesi di uno spirito che si evolve verso una libertà e un'autocoscienza sempre maggiori, da una parte, e il fosco spettacolo presentato dalla storia nella sua realtà effettiva, dall'altra. Ammise che a prima vista nel mondo non accadeva nulla che non fosse il risultato di azioni individuali, motivate dall'interesse personale; ed era anche disposto a descrivere la storia come il mattatoio in cui vengono condotte al sacrificio «la felicità dei popoli, la saggezza degli stati e le virtù degli individui» (*FSt*, 20). Ciò però, a suo dire, non è una giustificazione per disperare del suo significato; le azioni degli individui, mosse dall'interesse personale, sono infatti gli unici mezzi attraverso cui può realizzarsi il destino ideale del mondo. L'idea «è la trama», mentre le passioni sono «l'ordito di quel grande tappeto che è la storia mondiale stesa davanti a noi» (*FSt*, 22).

Le azioni umane vengono compiute in contesti sociali, e l'interesse personale non dev'essere per forza egoistico. Uno può raggiungere la propria autorealizzazione ricoprendo determinati ruoli all'interno della società: l'amore che nutro per la mia famiglia e l'orgoglio per la mia professione contribuiscono alla mia felicità, pur senza essere forme di egoismo. Del pari, le istituzioni sociali non costituiscono un vincolo alla mia libertà: esse anzi la ampliano, estendendo il raggio

delle mie possibilità di azione. Ciò è vero sia per la famiglia, sia per quella che Hegel chiama «società civile» – costituita da organizzazioni su base volontaria, come le associazioni e le compagnie d'affari. Vale però soprattutto per lo stato, che rappresenta la cornice più vasta per la libertà d'azione e promuove al contempo i fini dello spirito del mondo (*Weltgeist*).

In linea di principio, uno stato dovrebbe essere organizzato in modo tale che gli interessi privati dei singoli cittadini coincidano con gli interessi collettivi dello stato stesso. Dal punto di vista della storia, anche i popoli e gli stati vanno considerati alla stregua di individui: essi, senza saperlo, sono gli strumenti mediante cui lo spirito del mondo raggiunge il proprio obiettivo. Ci sono poi anche alcune figure uniche, grandi uomini come Cesare o Napoleone, che hanno un ruolo particolare nell'esprimere la volontà dello spirito del mondo: essi sanno scorgere quali aspetti della storia, nella loro epoca, sono sufficientemente maturi per essere sviluppati.

Queste persone sono comunque eccezioni; di norma l'evoluzione dello spirito del mondo passa attraverso lo spirito dei singoli popoli o delle singole nazioni, il *Volksgeist*. Questo spirito si manifesta nella cultura, nella religione e nella filosofia di un popolo, oltre che nelle sue istituzioni sociali. Le nazioni non coincidono necessariamente con gli stati – anzi, quando Hegel scriveva, la nazione tedesca non si era ancora trasformata nello stato tedesco. Una nazione comunque diventa consapevole di sé, cioè giunge all'autocoscienza, soltanto nello stato.

La creazione dello stato è il grande obiettivo per raggiungere il quale lo spirito del mondo si serve degli individui e dei popoli come strumenti. Uno stato, per Hegel, non è semplicemente uno strumento coercitivo per mantenere la pace o per proteggere la proprietà: si tratta di una base per nuove e più alte finalità, che ampliano la libertà degli individui, conferendo una nuova dimensione alle loro vite. In quanto incarnazione della libertà, lo stato esiste per se stesso. Tutto il valore e tutta la realtà spirituale che il singolo cittadino possiede, li possiede soltanto grazie allo stato. È unicamente partecipando alla vita sociale e politica infatti che egli è pienamente cosciente tanto della propria razionalità, quanto di se stesso come manifestazione, mediata dallo spirito del popolo, dello spirito del mondo. Lo stato, dice Hegel, è l'Idea divina per come questa esiste sulla terra.

Tale Idea, comunque, all'epoca di Hegel non si era ancora pienamente attuata. Lo spirito tedesco, a suo dire, era lo spirito di un mondo nuovo, nel quale la verità assoluta si sarebbe realizzata con una libertà illimitata. Ma anche il regno di Prussia non rappresentava l'ultimo atto nelle vicende dello spirito del mondo. Data la costante predilezione di Hegel per il tutto a dispetto delle parti, ci si potrebbe

attendere che, nel suo disegno delle cose, gli stati nazionali alla fine cedano il passo a uno stato mondiale. Hegel però non amava l'idea di uno stato mondiale; esso infatti avrebbe fatto venir meno la possibilità della guerra, che costituiva un elemento necessario nella dialettica della storia. Per lui la guerra non solo era un male necessario, ma aveva un valore positivo: era un monito che ricordava la natura contingente dell'esistenza finita. Era cioè la «situazione nella quale la vanità delle cose e dei beni temporali [...] diventa una cosa seria» (LFD 324). Hegel attaccò quindi la ricerca kantiana della pace perpetua. Il futuro dell'umanità, predisse, non era né in Germania né in un mondo riunificato, bensì in America: «in tempi che ci stanno innanzi dovrà rivelarsi la sua importanza per la storia mondiale» – forse nel fardello d'una grande lotta continentale tra Nord e Sud (FSt, 76).

Dopo la morte di Hegel, la storia della Germania per oltre un secolo riversò sulla sua filosofia della storia un grandissimo disonore. È difficile del resto che la glorificazione dello stato come fine in sé, la fede nel ruolo cosmico-storico del popolo tedesco e la valutazione positiva della guerra possano evitare di vedersi attribuita almeno una parte della responsabilità delle due guerre mondiali che hanno sconvolto il xx secolo. È vero che il modello prussiano elogiato da Hegel era una monarchia costituzionale, e che il nazionalismo da lui predicato non era contiguo al razzismo totalitario dei nazisti. Nondimeno la carriera filosofica di Hegel, come quella di Rousseau, costituisce un monito contro le conseguenze disastrose che possono scaturire da una metafisica viziata. Si può credere che lo stato abbia un valore intrinseco soltanto se lo pensiamo in termini in qualche modo personali, e anzi come una forma di persona superiore rispetto a un comune individuo umano. E si può credere razionalmente a tutto ciò soltanto se si accetta una qualche versione della dottrina metafisica hegeliana secondo cui c'è uno spirito del mondo la cui vita si esplica nell'interazione tra gli spiriti dei popoli che animano gli stati-nazione.

Per coloro che sono interessati alla storia della filosofia per la luce che essa è in grado di gettare sulle questioni del presente, il periodo da Machiavelli a Hegel rappresenta il massimo splendore della filosofia politica. Le istituzioni politiche del mondo antico e di quello medievale sono troppo distanti dalle nostre perché le riflessioni compiute su di esse dai filosofi di quelle epoche abbiano ancora molto da offrire alla filosofia politica contemporanea. D'altra parte, come vedremo nel prossimo volume, i grandi pensatori del xix secolo, nell'elaborare le loro valutazioni di carattere politico, contrarranno un debito nei confronti delle discipline allora nascenti dell'economia e

della sociologia niente affatto inferiore all'interesse che essi continueranno ad avere per il nucleo concettuale stabile e duraturo della filosofia politica pura.

¹ In proposito si vedano, ad esempio, le *Notes on the Indian Penal Code* (11. 23) di Lord Macaulay, in Id., *Collected Works*, G. P. Putnam's Sons, London - New York 1898.

² Vedi vol. II, p. 101.

³ Vedi vol. I, pp. 92 sgg.

Capitolo decimo

Dio

Molina: onniscienza e libertà.

Il problema di riconciliare libertà dell'uomo e prescienza divina delle azioni umane aveva tormentato tutti i grandi pensatori scolastici del Medioevo. Secondo Tommaso d'Aquino, Dio prevedeva le nostre azioni perché le aveva tutte presenti nel singolo istante dell'eternità. Duns Scoto lamentò tuttavia che questa soluzione avrebbe funzionato solo se il tempo fosse stato fondamentalmente irreali. In alternativa avanzò l'idea che Dio conoscesse le azioni delle creature poiché sapeva ciò che egli stesso aveva decretato sin dall'eternità. Ma tale conoscenza delle azioni umane, obiettò Ockham, poteva essere una prescienza soltanto se le azioni stesse erano predeterminate, quindi non libere. Ockham stesso non offriva alcuna soluzione al problema: la prescienza divina era solo un dogma cui credere ciecamente. Cercando di salvaguardare la libertà mantenendo al contempo l'onniscienza divina, Pietro de Rivo negò per parte sua che le proposizioni sui futuri contingenti avessero un qualche valore di verità che fosse conoscibile, persino da Dio. Si trattava però di una scappatoia, e fu condannata dalla Chiesa. Lorenzo Valla, Erasmo e Lutero non furono più abili dei loro predecessori nel riconciliare libertà e onniscienza. Tutti si ridussero a citare il testo paolino con cui ogni teologo, prima o poi, ammette il proprio sconcerto sull'argomento: «O profondità della ricchezza, | della sapienza e della scienza di Dio! | Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi | e inaccessibili le sue vie!» (*Romani* 11. 33)¹.

Alla fine del XVI secolo il gesuita Luis de Molina propose una soluzione nuova e assai ingegnosa del problema. Molina concordava con Ockham nel rifiutare le spiegazioni di Tommaso e di Scoto, e accettava l'insegnamento della Chiesa secondo cui le proposizioni sui futuri contingenti avevano un valore di verità. La sua innovazione consisté dunque nel suggerire che la conoscenza che Dio aveva del futuro derivava dal suo conoscere il valore di verità delle proposizioni controfattuali. Dio sa quello che ogni creatura possibile farebbe liberamente in ogni circostanza possibile. Sapendo ciò, e conoscendo quali creature egli creerà, oltre alle circostanze che egli stesso produrrà, Dio sa che cosa effettivamente faranno le creature reali.

Molina però operava una distinzione fra tre tipi di conoscenza da parte di Dio. In primo luogo c'è la sua conoscenza naturale, attraverso cui egli conosce la propria natura e tutte le cose che gli sono possibili,

vuoi mediante la sua azione diretta, vuoi per mezzo dell'azione di possibili creature libere. Questa conoscenza precede ogni sua decisione che riguardi la creazione. Poi c'è la sua conoscenza libera: la conoscenza di ciò che effettivamente accadrà dopo la sua libera decisione di creare determinate creature libere, e di porle in certe circostanze particolari. A metà tra questi due tipi c'è la sua «conoscenza intermedia», ovvero: egli sa quel che faranno tutte le creature possibili in ogni circostanza possibile. Per un verso l'autonomia dell'uomo è salva: la conoscenza intermedia infatti si fonda sulle ipotetiche decisioni delle creature stesse; per altro verso, poiché tale conoscenza precede la decisione di Dio di creare, non va comunque perduta neppure la sua onniscienza circa il mondo reale.

I filosofi più tardi chiamarono «mondi possibili» quelle che Molina chiamava «circostanze» o «ordini degli eventi». Dunque, la teoria di Molina afferma essenzialmente che la conoscenza divina degli avvenimenti del mondo reale si fonda su due cose: la sua conoscenza di tutti i mondi possibili, più la sua conoscenza di quale tra questi mondi egli ha deciso di porre in atto. Prima di creare Adamo ed Eva, Dio sapeva che Eva si sarebbe arresa al serpente e che Adamo si sarebbe arreso a Eva. Lo sapeva perché conosceva tutti i tipi di controfattuali riguardanti Adamo ed Eva: ossia, sapeva che cosa i due avrebbero fatto in ogni mondo possibile. Dio sapeva, ad esempio, se Adamo avrebbe mangiato o meno il frutto proibito anche nel caso in cui fosse stato tentato direttamente dal serpente, anziché attraverso Eva. Il punto debole della soluzione di Molina è il suo assunto in base a cui tutte le proposizioni controfattuali – ossia proposizioni della forma «Se accadesse A, allora accadrebbe B» – hanno valori di verità. Non c'è dubbio che alcune proposizioni del genere sono vere, ad esempio «Se la terra si schiantasse contro il sole, la vita umana cesserebbe di esistere», mentre altre sono false, come «Se la grande piramide di Cheope fosse esagonale, avrebbe sedici lati». Tuttavia, quando ascriviamo valori di verità a proposizioni di questo tipo lo facciamo basandoci su leggi logiche o naturali. Le cose cambiano invece quando costruiamo controfattuali che riguardano degli agenti liberi. Non esiste alcun principio generale del terzo escluso di tipo condizionale, cioè un principio che dica qualcosa come: «O (se accadesse A, allora accadrebbe B), o (se accadesse A, allora non accadrebbe B)».

Rispondendo a un quesito della principessa Elisabetta, Descartes propose una riconciliazione tra prescienza divina e libertà umana che per certi aspetti somigliava a quella di Molina. Scrisse:

Se un re ha proibito i duelli e sa con assoluta certezza che due gentiluomini del suo regno, che abitano in diverse città, sono in lite, e talmente animosi l'uno contro l'altro che niente potrà impedire loro di

battersi se si incontrano; se, dico, questo re dà a uno di loro l'incarico di andare un certo giorno verso la città in cui vive l'altro, e dà anche a quest'altro l'incarico di andare lo stesso giorno verso il luogo in cui si trova il primo, egli sa con certezza che non potranno non incontrarsi e che si batteranno, contravvenendo così al suo divieto, pur non avendoli costretti a farlo. La conoscenza e la volontà che ha avuto di determinarli in questo modo non impediscono che essi si battano volontariamente e liberamente, quando si incontrano, come avrebbero fatto se egli non avesse saputo niente e se si fossero incontrati in un'altra occasione; possono anche essere giustamente puniti, poiché hanno contravvenuto al suo divieto. Ebbene, quel che un re può fare in tal modo, a riguardo di azioni libere e dei suoi sudditi, Dio, che ha una prescienza e una potenza infinita, lo fa infallibilmente a riguardo di tutte quelle degli uomini (*LD*, 2135-36).

Descartes comunque, a differenza di Molina, non sostiene che Dio conosce le nostre azioni future perché ha già visto come agiremmo in ogni mondo possibile. Nel prosieguo del passo invece afferma che Dio sa ciò che faremo in quanto ha stabilito quali desideri ci darà, e quali circostanze porrà in noi. In questo modo però viene meno il punto importante messo in luce dall'analogia con il re, che è il protagonista del suo apologo. Il re, infatti, può credibilmente evitare che gli si imputi la responsabilità del duello finale soltanto se tutte le altre azioni che riguardano i due contendenti, e che hanno formato i loro caratteri, risultano indipendenti dal suo desiderio e dal suo controllo. È solo questo inoltre che lo autorizza plausibilmente a punirli per aver disobbedito al suo divieto. Se tutte le azioni di ogni essere umano sono guidate dietro le quinte da Dio, proprio come accade nell'ultimo atto della vicenda di quei duellanti, è difficile scorgere come Dio stesso possa evitare di vedersi attribuita la responsabilità ultima del peccato.

La teologia razionale di Descartes.

I principali contributi di Descartes alla teologia naturale filosofica riguardano due diverse aree di tale disciplina. In primo luogo egli rimodellò il concetto tradizionale di creazione. In secondo luogo, resuscitò una versione dell'argomento ontologico per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Era comune fra i teologi distinguere la creazione dalla conservazione. In principio Dio creò il cielo e la terra – e di giorno in giorno li conserva nell'essere. La conservazione dell'universo non comporta però nuovi atti di creazione: a meno che non subentrino interferenze, una volta creati, gli enti tendono di per sé a continuare a esistere. Posseggono cioè una sorta di inerzia esistenziale.

Descartes rifiutò quest'idea nella terza delle sue *Meditazioni*, mentre

andava alla ricerca dell'origine dell'ego:

Tutto il tempo della mia vita può essere diviso in un'infinità di parti, ciascuna delle quali non dipende in nessuna maniera dalle altre; ma dal fatto che un poco prima sono esistito non segue che io debba esistere adesso, a meno che in questo momento qualche causa mi produca e mi crei, per così dire, da capo, cioè mi conservi (*OFD* II, 46).

La vita di ciascuno non è una durata continua, ma consiste anzi di istanti – al modo in cui nella pellicola cinematografica il movimento è costituito da una serie di fotogrammi. La causa che Descartes ha in mente in questo passo naturalmente è Dio. In campo fisico, egli si opponeva all'atomismo: dal momento che la materia era identica all'estensione, e l'estensione era infinitamente divisibile, non ci potevano essere parti indivisibili di materia. La dottrina della creazione continua sembra invece al contrario implicare un certo atomismo metafisico: la storia è costituita da un numero infinito di porzioni di tempo, ognuna completamente indipendente dalla precedente e dalla successiva.

Il passo che abbiamo appena esaminato si trova nella terza meditazione, là dove Descartes sta avanzando una prova dell'esistenza di Dio che muove dalla presenza, nella sua mente, di un'idea di Dio². Nella quinta meditazione egli propone invece una diversa dimostrazione dell'esistenza divina, la quale a partire dall'epoca di Kant è divenuta celebre con il nome di «argomento ontologico». Tale prova era già stata accennata nel *Discorso sul metodo*:

Supponendo, per esempio, un triangolo, vedevo bene che i suoi tre angoli dovevano essere uguali a due retti, ma non per questo vedevo nulla al mondo che mi assicurasse l'esistenza di alcun triangolo. Mentre, tornando a esaminare la mia idea di un essere perfetto, vi trovavo compresa l'esistenza nel medesimo modo che nell'idea di un triangolo è inclusa l'idea che i suoi tre angoli siano eguali a due retti [...] Quindi che Dio, che è questo essere perfetto, è o esiste, è per lo meno altrettanto certo quanto potrebbe esserlo qualunque dimostrazione geometrica (*OFD* I, 314-15).

Nella quinta meditazione, sviluppando quest'argomento, Descartes afferma che quando riflette sull'idea che ha di Dio, essere sommamente perfetto, egli percepisce in modo chiaro e distinto che l'esistenza eterna appartiene alla natura divina. Come non si può rimuovere la somma degli angoli da un triangolo euclideo, così non si può rimuovere l'esistenza dall'essenza divina. «Non vi è minor ripugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovraneamente perfetto), al quale manchi l'esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna che non abbia vallata» (ossia, un pendio in salita senza un pendio in discesa) (*OFD* II, 61-62).

Sarebbe sbagliato intendere questo argomento come un semplice stratagemma per aggirare il problema dell'esistenza di Dio; dobbiamo ricordare infatti che Descartes credeva in un mondo platonico di essenze, indipendenti sia dal mondo reale sia dal mondo della mente³. «Quando io immagino un triangolo, sebbene non ci sia, forse, in alcun luogo del mondo una tale figura fuori del mio pensiero, e non ci sia mai stata, non per ciò, tuttavia, cessa di esserci una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna, né io l'ho inventata, né dipende dal mio spirito in alcun modo» (*OFD* II, 60). I teoremi sui triangoli sono dimostrabili a prescindere dal fatto che nel mondo vi sia o meno qualcosa di triangolare; allo stesso modo si possono enunciare teoremi su Dio a prescindere dal fatto che un ente del genere esista o meno. Uno di questi teoremi afferma però che Dio è un ente totalmente perfetto, vale a dire un ente che contiene tutte le perfezioni. Ma l'esistenza stessa è una perfezione; pertanto Dio, che contiene tutte le perfezioni, deve esistere.

Il punto vulnerabile dell'argomento è l'affermazione secondo cui l'esistenza è una perfezione. Ciò non sfuggì a Pierre Gassendi, autore del quinto gruppo di obiezioni alle *Meditazioni*: «Sia che consideriate l'esistenza in Dio, sia che la consideriate in qualche altro oggetto, essa non è per nulla una perfezione, ma solamente ciò senza di cui le perfezioni non sono [...] Non si dice che l'esistenza sia in una cosa come una perfezione; e se una cosa manca d'esistenza, non si dice che è imperfetta, o priva di qualche perfezione, ma piuttosto che essa non è» (*OFD* II, 311). Descartes non disponeva di una risposta sostanzialmente convincente per questa obiezione; obiezione che, più tardi, sarebbero stati Immanuel Kant e Gottlob Frege a condurre alle sue estreme conseguenze⁴.

Il Dio di Pascal e il Dio di Spinoza.

I filosofi continentali del secolo di Descartes presero le mosse dalla sua trattazione dell'esistenza di Dio per poi procedere in due direzioni diverse. Blaise Pascal abbandonò ogni tentativo di dimostrazione: la nostra ragione naturale era così limitata e corrotta che qualsiasi ricerca di quel tipo deve rivelarsi inutile. In alternativa, egli proponeva delle osservazioni informali, con le quali indurci a credere nell'assenza di ogni prova. Baruch Spinoza avanzò invece la propria versione dell'argomento ontologico, presentandolo nella veste più scrupolosamente formale che esso abbia mai avuto.

Secondo Pascal per mezzo della luce naturale della ragione non solo siamo incapaci di conoscere che cosa sia Dio: non siamo neppure in grado di sapere se ci sia o meno un Dio. Ma ciò non lascia comunque

il credente senza risorse. Pascal si rivolge a chi non crede nella maniera seguente:

Dio esiste o non esiste. Ma verso quale parte propenderemo? La ragione non può stabilire nulla. Un abisso infinito ci separa. Si gioca un gioco, all'estremità di questa distanza infinita, nel quale uscirà o testa o croce. Su cosa punterete? (*Pens.*, 682).

Se non sei credente, forse preferisci non scommettere affatto. Ma non hai via di scampo: il gioco è già iniziato e tutti partecipano con la loro posta. Se ci limitiamo a quello che la ragione ci può mostrare, le *chances* sono eguali su entrambi i versanti. Ma i risultati delle eventuali scommesse sono assai diversi. Poniamo che tu scommetta la tua vita sul fatto che Dio esiste. Se vinci, Dio esiste, e guadagni una felicità infinita; se perdi, Dio non esiste, e quello che perdi è nulla. La scommessa su Dio è quindi una buona scommessa. Ma quanto dovremmo scommettere? Se ti venisse offerto di giocarti la tua vita presente in cambio di tre vite felici, sarebbe già ragionevole accettare. Di fatto però quello che ti viene promesso non è solo un arco di tempo lungo tre vite, bensì un'intera eternità di felicità: la scommessa quindi dev'essere infinitamente allettante. Stiamo ipotizzando che le *chances* di vincere e di perdere una scommessa su Dio siano cinquanta e cinquanta. Ma in confronto a ciò che la vita presente ci offre, la quota di una felicità infinita è così grande che la scommessa su Dio resterebbe un buon affare anche se le probabilità di perdere fossero enormi – a patto che rimanessero di numero finito.

È vero, come pensa Pascal, che è impossibile astenersi dal giudizio circa l'esistenza di Dio? In mancanza di una dimostrazione convincente tanto del teismo quanto dell'ateismo, la posizione razionale non è semmai proprio quella dell'agnostico – ossia colui che si rifiuta di scommettere in uno qualunque dei due sensi? Pascal sostiene che ciò equivale a scommettere contro Dio. E può darsi che egli abbia ragione, qualora effettivamente vi sia un Dio che ci ha ordinato di credere in lui, a pena della dannazione; questa però dovrebbe essere la conclusione della discussione, e non il suo punto di partenza.

Che cosa significa, in realtà, scommettere la propria vita sull'esistenza di Dio? Per Pascal ciò voleva dire condurre la vita dell'austero giansenista. Tuttavia, se la ragione da sola non è in grado di dirci nulla su Dio, come facciamo a essere sicuri che sia proprio quello il tipo di vita che Dio ricompenserà con l'eterna beatitudine? Forse, allora, l'invito che ci viene rivolto non è semplicemente a scommettere sull'esistenza di Dio, bensì su quella del Dio giansenista. In tal caso però non si tratta più di un gioco in cui le puntate possibili sono solo due: qualcuno potrebbe infatti chiederci di scommettere sul

Dio dei gesuiti, sul Dio calvinista o sul Dio dell'Islam. L'originale apologetica di Pascal non riesce pertanto a raggiungere il suo obiettivo. Essa però porta senz'altro l'attenzione su un fatto: per credere in una certa proposizione possiamo avere buone ragioni, le quali tuttavia sono completamente indipendenti dalle ragioni che ne provano la verità. Questa osservazione sarà sviluppata in maniera più elaborata dai filosofi della religione successivi, come Søren Kierkegaard e John Henry Newman.

Spinoza invece non era affatto un giocatore d'azzardo: amava fornire ragioni il più possibile chiare e semplici. Egli riteneva che fosse possibile esibire l'esistenza di Dio rendendola chiara alla vista, tanto quanto lo era la verità di qualunque proposizione in Euclide. Per farlo, nel libro primo dell'*Etica*, presentò la propria versione dell'argomento ontologico, esposto in forma geometrica.

L'undicesima proposizione del libro I dell'*Etica* recita: «Dio, ossia la sostanza costituita da un'infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente». La descrizione di Dio che compare in questa proposizione è tratta dalle definizioni fissate all'inizio del libro, in particolare dalla sesta.

La proposizione che stiamo considerando viene dimostrata tramite una *reductio ad absurdum*:

Se lo neghi, concepisci, se è possibile, che Dio non esista. La sua essenza allora (per l'assioma 7) non implica l'esistenza. Ma ciò (per la proposizione 7) è assurdo. Dunque Dio esiste necessariamente. Q.E.D. (*Eth.* 1. 11 *dim.*; OS, 1161).

Se diamo un'occhiata al settimo assioma scopriamo che questo afferma: se qualcosa può essere concepito come non esistente, allora la sua essenza non implica l'esistenza. La settima proposizione è più controversa: esistere fa parte della natura della sostanza. Per provarlo, Spinoza ci dice che una sostanza dev'essere causa di se stessa poiché non può essere prodotta da null'altro; ossia, la sua essenza deve implicare l'esistenza. Perché però una sostanza non può essere prodotta da qualcos'altro – magari da un'altra sostanza? Veniamo così rimandati alla quinta proposizione (non possono esserci due o più sostanze con lo stesso attributo) e alla terza (perché A sia causa di B, A deve avere qualcosa in comune con B). Queste proposizioni, a loro volta, riposano sulla terza definizione, ossia la definizione iniziale di sostanza come «ciò che in sé e per sé si concepisce: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale esso debba essere formato» (*Eth.* 1. 1 *def.*; OS, 1147).

Ci sono due elementi controintuitivi, nell'argomento di Spinoza. Primo: nella vita non siamo forse circondati proprio da esempi di sostanze che danno origine ad altre sostanze (nel caso più evidente, da

cose viventi che generano altre cose viventi)? Secondo: perché dovremmo accettare la tesi secondo cui, se B è la causa di A, allora il concetto di B dev'essere parte del concetto di A? Certo, è impossibile sapere che cos'è il cancro ai polmoni senza sapere che cosa sia un polmone; ma siamo proprio certi che sia impossibile sapere che cos'è il cancro ai polmoni senza conoscere quale ne sia la causa? Spinoza identifica le relazioni causali con quelle logiche in un modo che appare privo di garanzia certa. Questa comunque è una scelta tutt'altro che involontaria: l'equivalenza tra i due tipi di conseguenza, logica e causale, è infatti un elemento cardine del suo sistema metafisico. Non viene però argomentato: è introdotto alla chetichella, attraverso la definizione di sostanza data in apertura.

Tra le definizioni iniziali fornite da Spinoza c'è anche una nuova definizione di Dio, in quanto sostanza costituita da un numero infinito di attributi. Poiché ci viene detto che possiamo conoscere soltanto due di questi attributi, ossia il pensiero e l'estensione, il fatto che tali attributi siano infiniti gioca un ruolo di secondo piano nel resto del sistema. Dopo aver dimostrato, in modo per lui soddisfacente, l'esistenza di Dio, Spinoza prosegue deducendone un certo numero di proprietà, tipiche del teismo tradizionale: Dio è infinito, indivisibile, unico, eterno e onnicomprensivo; è la prima causa efficiente di tutto ciò che può cadere nella sua comprensione, ed è l'unica entità in cui essenza ed esistenza sono una sola e medesima cosa (*Eth.* 1. 8-20; *OS*, 1153-83). Egli comunque descrive Dio anche in modi largamente non ortodossi. Sebbene nel *Trattato* avesse condotto una campagna contro i concetti antropomorfici di Dio, qui afferma che Dio è dotato di estensione, e che quindi è alcunché di corporeo (*Eth.* 1. 2; *OS*, 1225). Dio non è creatore, nel senso in cui veniva raffigurato nella tradizione giudaico-cristiana: non sceglie cioè di dare l'esistenza all'universo, ma tutto quello che c'è segue per necessità dalla natura divina. Egli è libero solo in quanto non è determinato da nulla di esterno alla propria natura; tuttavia non era in suo potere creare o non creare un mondo diverso da quello che abbiamo (*Eth.* 1. 33; *OS*, 1199). È causa immanente, non transiente delle cose, e non c'è qualcosa come il fine della creazione.



Georges de La Tour, *Il baro con l'asso di quadri*. All'epoca di Pascal il gioco d'azzardo era assai di moda. Scommettere in una compagnia come quella rappresentata in questa pittura di genere sarebbe stato tuttavia quantomeno avventato.

Le novità introdotte da Spinoza nel campo della teologia naturale si riassumono nell'equiparazione di Dio e Natura. Anche se bisognerà attendere il secolo successivo perché sia inventata la parola, il suo teismo può essere chiamato «panteismo»: vale a dire, è una dottrina secondo cui Dio è tutto e tutto è Dio. Ma al pari di tutti gli altri elementi del suo sistema, anche «Natura» è un concetto piuttosto delicato. Come Bruno, Spinoza distingue la *natura naturans* (la «natura naturante», che potremmo chiamare «attiva») e la *natura naturata* (che potremmo chiamare «passiva»). Gli infiniti attributi dell'unica sostanza divina appartengono alla natura attiva; la serie di modi che costituiscono gli enti finiti appartiene invece alla natura passiva. Gli enti finiti che costituiscono il tessuto dell'universo non possono esistere né essere concepiti senza Dio; allo stesso modo anche Dio non può esistere né essere concepito senza ciascuna di queste fibre dell'essere. Più importante è il fatto che l'intelletto e la volontà, ci viene detto, non appartengono alla natura attiva bensì a quella passiva. Quindi Dio non è un Dio personale come quello venerato dai credenti ebrei e cristiani.

Ciò significa allora che Dio non ci ama? Spinoza, come abbiamo visto, credeva che l'amore intellettuale per Dio costituisse la forma più alta di attività umana. Egli tuttavia proseguiva affermando che un

uomo che ama Dio non dovrebbe sforzarsi di essere a sua volta amato da Dio. Anzi, chi desidera che Dio ami, sta desiderando che Dio non sia Dio (*Eth.* 5. 19; *OS* 1577). Comunque si può dire che Dio ama se stesso, e il nostro amore per lui può essere visto come un'espressione di questo suo amore di sé. In questo senso, l'amore di Dio per gli uomini è identico all'amore intellettuale degli uomini per Dio stesso.

L'ottimismo di Leibniz.

Quando Leibniz fece visita a Spinoza, nel 1676, uno dei temi di cui discussero fu l'argomento ontologico di Descartes in favore dell'esistenza di Dio. Descartes aveva sostenuto che Dio è per definizione un essere che possiede tutte le perfezioni, ma l'esistenza è una perfezione, quindi Dio possiede l'esistenza. Leibniz reputava tuttavia dubbia la premessa di questo argomento: come facciamo a sapere che l'idea di un ente che possiede tutte le perfezioni è un'idea coerente? Scrisse allora un saggio per Spinoza in cui cercava di ovviare a questo difetto. Definì la perfezione come una «qualità semplice che è positiva e assoluta». Poteva darsi incompatibilità soltanto tra due qualità complesse, sosteneva, le quali una volta analizzate fossero in grado di palesare nel loro contenuto elementi contraddittori. Ma una qualità semplice non è analizzabile. Pertanto non v'è nulla di impossibile nella nozione di un ente che contiene tutte le qualità semplici, vale a dire di un *ens perfectissimum* (*SFL* III, 285-86).

Con l'aggiunta di questa clausola, Leibniz accettò l'argomento ontologico. Non mise dunque in dubbio l'idea che l'esistenza fosse una perfezione – ossia la premessa che invece è parsa costituire il vero punto debole del ragionamento di Descartes, sia a Gassendi, suo contemporaneo, sia a molti filosofi da Kant sino a oggi. Ciò è sorprendente, poiché nel sistema leibniziano, come abbiamo visto, l'esistenza è qualcosa di totalmente diverso da tutti i predicati che si applicano a un soggetto e che ne costituiscono la definizione⁵.

Leibniz impresso una nuova svolta anche alla prova cosmologica, che dimostra l'esistenza di Dio in quanto causa prima dell'universo. Egli non dà per scontato che una serie di cause finite debba essere anch'essa finita: ci dice, ad esempio, che un'infinità di figure e movimenti, presenti e passati, costituiscono una parte della causa efficiente del suo scrivere la *Monadologia*. Ogni elemento di questa serie è però un'entità contingente, che non ha in se stessa una ragione sufficiente per la propria esistenza. La ragione ultima va individuata dunque fuori dalla serie, in un ente necessario, che noi chiamiamo Dio (*SFL* III, 458-59). Questo argomento chiaramente sta o cade assieme al principio di ragion sufficiente.

Leibniz avanza poi altre due dimostrazioni dell'esistenza di Dio, una tradizionale, l'altra innovativa. La prima è l'argomento che prende le mosse dalle verità eterne, e risale a sant'Agostino⁶. Esso procede in questo modo: le menti sono le regioni in cui dimora la verità; ma le verità logiche e matematiche vengono prima delle menti umane, quindi debbono avere un *locus* o una sede in una mente divina eterna. Il secondo argomento è invece inedito, ed è legato alla teoria dell'armonia prestabilita: «Questo perfetto accordo di tante sostanze che non hanno comunicazione tra loro non può provenire che da una causa comune» (*SFL* I, 456). Ovviamente tale argomento convincerà soltanto chi abbia accettato il sistema leibniziano delle monadi prive di finestre.

A differenza di Spinoza, Leibniz riteneva che Dio fosse totalmente distinto dalla natura, e che avesse creato liberamente un mondo di creature libere. Prima della decisione di creare, Dio passa in rassegna l'infinito numero delle creature possibili. Tra di esse vi saranno molti Giulio Cesare possibili; e tra questi ce ne sarà uno che attraversa il Rubicone, e uno che non lo fa. Ogni Cesare possibile agisce per una ragione, e nessuno di essi sarà necessitato ad agire. Pertanto, quando decide di conferire l'esistenza al Cesare che attraversa il Rubicone, Dio sta rendendo attuale un Cesare che sceglie liberamente. Ed ecco allora che il nostro Cesare attraversò liberamente il Rubicone.

Che dire poi della scelta, compiuta da Dio, di dare esistenza al mondo attuale in cui viviamo anziché alla miriade di altri mondi possibili che avrebbe potuto creare? Dio, risponde Leibniz, in quanto agente razionale, sceglie di creare il migliore fra tutti i mondi possibili. Nell'ottavo capitolo della prima parte della sua *Teodicea* dice che la somma saggezza di Dio, unita alla sua infinita bontà, non poté sbagliare nella scelta del meglio. Un bene minore è un tipo di male, proprio come un male minore è un tipo di bene; così Dio deve per forza aver scelto il mondo migliore, pena l'aver fatto il male. Se non ci fosse stato un mondo migliore di tutti, Dio avrebbe scelto di non creare affatto. Si può avere l'impressione che un mondo senza peccato e senza sofferenza sarebbe stato migliore del nostro, ma si tratta appunto di un'illusione. Se il mondo presente fosse privo del benché minimo male, sarebbe un mondo diverso. Le verità eterne esigono che il male fisico e morale siano possibili, quindi questi saranno contenuti in molti degli infiniti mondi possibili. Fino a prova contraria, quindi, il migliore di tutti i mondi è fra quelli che contengono entrambi i tipi di male (*SFL* III, 112-13).

Leibniz non era il primo ad asserire che il nostro era il miglior mondo possibile – già Abelardo, nel XII secolo, aveva sostenuto che Dio non aveva affatto il potere di fare un mondo migliore di quello che aveva fatto⁷. La posizione leibniziana si differenziava però da quella di

Abelardo in quanto Leibniz affermava che anche altri mondi, oltre a quello attuale, sono possibili – possibili in senso metafisico. La necessità che aveva costretto Dio a scegliere il mondo migliore era una necessità morale, non già una necessità metafisica: egli non era determinato da una qualche mancanza di potere, bensì dall'infinità della sua bontà. Così nel *Discorso* Leibniz può affermare che Dio crea liberamente il mondo: si tratta della più alta libertà di agire perfettamente, in conformità con la ragione sovrana (*SFL* I, 263-64). Anche se non può creare niente che non sia il meglio, Dio agisce dunque liberamente, in quanto non ha alcuna necessità di creare *tout court*.

Leibniz riteneva che la sua teoria risolvesse il tradizionale problema del male: perché un Dio onnipotente e amorevole permette il peccato e la sofferenza? Egli sottolinea che non tutte le cose che sono possibili in un dato momento possono attualizzarsi insieme, in un momento successivo. Per dirla con le sue stesse parole: A e B possono essere possibili, ciascuno per conto suo, ma può darsi che A e B non siano compostibili. Ogni mondo creato è un sistema di compostibili, e il migliore mondo possibile è quel sistema che contiene il maggiore disavanzo di bene sul male. Un mondo in cui c'è il libero arbitrio, anche se talora utilizzato peccaminosamente, in modo cattivo, è migliore di un mondo in cui non ci sono né libertà né peccato. Così l'esistenza del male nel mondo non ci offre alcun argomento contro la bontà di Dio.

Si è allora tentati di muovere all'«ottimismo» leibniziano il tipo di obiezione che egli aveva mosso all'argomento ontologico di Descartes. Come sappiamo che «il migliore dei mondi possibili» è l'espressione d'una nozione coerente? Lo stesso Leibniz aveva fornito una dimostrazione del fatto che non si dava qualcosa come il più veloce dei moti possibili. Se una tale velocità esiste, si immagini una ruota che gira a quel ritmo; piantando un chiodo nella ruota, la sua proiezione sarà esterna alla circonferenza della ruota stessa, per cui quel chiodo ruoterà ancora più velocemente di essa: e ciò mostra l'assurdità della nozione (*SFL* I, 254-55). Poniamo dunque che il presunto miglior mondo possibile contenga il male M: non possiamo immaginare un mondo che gli assomigli sotto tutti gli altri punti di vista, ma che sia privo di M? Se Dio è onnipotente, come potrebbe essergli impossibile portare all'essere un mondo siffatto?

Il Dio di Berkeley.

Abbiamo visto in precedenza come Leibniz approvasse molto di quanto aveva rinvenuto nei primi scritti di Berkeley. Pare tuttavia che l'ammirazione non fosse reciproca. Berkeley disprezzava l'argomento

ontologico in favore dell'esistenza di Dio proposto da Leibniz. Per altro verso, Berkeley fornì una nuova prova – una «dimostrazione diretta e immediata» dell'esistenza di Dio. La si potrebbe considerare come una gigantesca espansione dell'argomento a partire dalle verità eterne che Leibniz stesso aveva ripreso da sant'Agostino. Nel secondo dialogo, avendo stabilito, in modo a suo dire soddisfacente, che le cose sensibili non possono esistere se non in una mente o in uno spirito, Berkeley prosegue:

da questo non inferisco, però, che non abbiano un'esistenza reale, ma concludo che, poiché non dipendono dal mio pensiero ed esistono indipendentemente dal fatto di essere percepite da me, *deve esserci qualche altra mente nella quale esistono*. Poiché, dunque, è certo che il mondo sensibile esiste realmente, è altrettanto certo che c'è uno spirito infinito e onnipresente che lo contiene e che lo sostiene (OFB, 341).

Così nella mente di Dio non dimorano soltanto le auguste verità della logica e della matematica, bensì anche la maggior parte delle verità empiriche ordinarie, come ad esempio il fatto che in questo istante c'è una coccinella che cammina sulla mia scrivania. Berkeley non ci sta semplicemente dicendo, con questo, che Dio è a conoscenza anche di queste umili verità – tale per lungo tempo era stata l'opinione prevalente fra i teologi. Sta dicendo invece che la cosa che rende vera tale proposizione è proprio un insieme di idee nella mente di Dio: l'idea che Dio ha della coccinella e l'idea che Dio ha della mia scrivania. Questa era in effetti una novità. «Gli uomini di solito credono che Dio conosca o percepisca tutte le cose perché credono nell'esistenza di Dio, mentre io concludo immediatamente, e con necessità, che Dio esiste perché tutte le cose sensibili devono essere percepite da lui» (OFB, 341).

Anche se, per il bene dell'argomento in questione, concediamo a Berkeley che il mondo sensibile consista solo di idee, sembra che nella sua prova dell'esistenza di Dio permanga ancora un difetto. A meno di non commettere una fallacia, non si può infatti passare dalla premessa «Non c'è alcuna mente finita in cui esiste ogni cosa» alla conclusione «Quindi c'è una mente infinita in cui esiste ogni cosa». Può darsi infatti che tutto ciò che esiste esista in uno o più gruppi di menti finite, senza che nessuna di esse, da sola, sia abbastanza capace per contenere da sola tutto l'esistente. In pochi si lascerebbero infatti convincere da un argomento parallelo che recitasse come segue: «Tutti gli uomini sono cittadini; non c'è alcuno stato nazionale di cui tutti sono cittadini; quindi c'è uno stato internazionale di cui tutti sono cittadini».

Forse Berkeley in realtà intendeva sostenere che le cose, se esistessero soltanto nelle menti finite, avrebbero un'esistenza

irregolare e intermittente. Vale a dire che il cavallo nella stalla sarebbe esistito mentre Berkeley lo guardava, e poi di nuovo quando lo stalliere si occupava di lui, ma nel frattempo, tra i due eventi, avrebbe abbandonato l'esistenza. L'esistenza continuativa risulta garantita solo se c'è una mente infinita, onnipresente e onnitemporale. Questo fra l'altro è il tema di una nota coppia di composizioni umoristiche in versi, nelle quali Ronald Knox cercò di riassumere l'opinione difesa da Berkeley:

Si stupiva un dí un allocco:
«Certo Dio trova assai sciocco
che quel pino ancora esista
se non c'è nessuno in vista».

Risposta:

«Molto sciocco, mio signore,
è soltanto il tuo stupore.
Tu non hai pensato che
se quel pino sempre c'è
è perché lo guardo *io*.
Ti saluto e sono

DIO»⁸.

Il Dio la cui esistenza dovrebbe risultare dimostrata al termine del percorso compiuto da Berkeley sembra differire dal Dio del teismo tradizionale in un aspetto importante. Se è la percezione di Dio che mantiene nell'esistenza gli oggetti quando non vengono percepiti da un qualche spirito finito, allora nella mente divina devono esserci le idee di tutte le cose percepibili – non soltanto oggetti come scrivanie e coccinelle, ma anche colori, forme, odori, piaceri, dolori e ogni tipo di dato sensoriale. Di norma però i pensatori cristiani avevano negato che Dio avesse un'esperienza sensibile. Il salmista chiese: «Il Signore plasma l'orecchio dell'uomo e voi dite che lui non sente? Forma l'occhio, e lui non vede?» (*Salmo* 94. 9-11). Tali questioni, domande retoriche che presupporrebbero una risposta negativa, avevano ricevuto invece una risposta affermativa da parte di Tommaso d'Aquino e di una moltitudine di altri teologi. Commentando il testo «Gli occhi del Signore sono rivolti ai giusti», Tommaso scrisse: «Si attribuiscono a Dio nella Sacra Scrittura organi corporei, a motivo delle loro operazioni, che si prestano a certe analogie. L'atto dell'occhio, per esempio, consiste nel vedere: quindi l'occhio attribuito a Dio indica la sua potenza a vedere in maniera intellegibile, non già sensibile» (*ST* 1a 3.1 ad 3).

Per gli aristotelici era chiaro che Dio non aveva né sensi né esperienza sensibile: per vedere, udire, toccare, gustare o avvertire

sensibilmente qualcosa in altro modo era infatti essenziale possedere un corpo, e Dio non aveva corpo. Tuttavia, a partire dal momento in cui Descartes aveva dato popolarità all'idea che l'elemento centrale della sensazione umana, in effetti, era un evento puramente mentale, la questione non si era posta più in termini così netti. Berkeley è comunque ansioso di evitare la conclusione secondo cui Dio è soggetto di esperienza sensoriale.

Nel terzo dialogo Hylas, portavoce della posizione opposta a quella di Berkeley, dice che dalla teoria berkeleyana conseguirebbe che Dio, lo spirito perfetto, patisce il dolore, il quale però è un'imperfezione. Il portavoce dell'autore, Philonous, ribatte così:

Non dubito del fatto che Dio conosca o comprenda tutte le cose, e tra queste il dolore, ogni sorta di sensazione dolorosa e ciò che il dolore è per le sue creature. Nego, però, nel modo più assoluto che Dio possa provare dolore, benché egli conosca e talvolta causi in noi sensazioni dolorose [...] Nessun movimento corporeo si accompagna alle sensazioni di dolore o di piacere nella sua mente. Conoscere tutto ciò che è conoscibile è sicuramente una perfezione; ma subire, soffrire o sentire qualsiasi cosa con i sensi è un'imperfezione: la prima cosa è conforme alla natura di Dio, non la seconda. Dio conosce, ovvero ha idee; ma le sue idee, a differenza delle nostre, non gli vengono trasmesse dai sensi (*OFB*, 377-78).

È difficile vedere come tutto ciò possa risultare coerente con la teoria berkeleyana della conoscenza. Tra le idee che noi incontriamo ci sono quelle di caldo e di freddo, di dolce e di agro. Se tutte le idee sono nella mente di Dio, allora in qualche modo ci sono anche queste. Se però Dio, malgrado questo, non prova sensazioni, allora non basta possedere tali idee perché si dia sensazione. Ma se le cose stanno così, la spiegazione della sensazione umana ordinaria fornita da Berkeley si rivela del tutto inadeguata.

Hume: la religione.

A differenza di Berkeley, Hume offrì un contributo durevole alla teologia naturale, anche se lo fece per così dire in negativo. Le sue osservazioni critiche sugli argomenti in favore dell'esistenza di Dio, e la sua disamina del ruolo giocato dai miracoli nel provare l'autorità della rivelazione, sono rimasti la base da cui hanno preso le mosse sia i filosofi della religione di impronta teista, sia quelli atei. Prenderemo in esame in primo luogo il saggio sui miracoli. Esso fu inserito come decima sezione nella *Ricerca sull'intelletto umano*, mentre non trova un corrispettivo nel precedente *Trattato*.

Un miracolo per Hume è una violazione d'una legge di natura: come esempi di miracoli egli menziona un uomo morto che ritorna in

vita e il librarsi in aria di una casa o di una nave. Stranamente, Hume non nega che i miracoli siano possibili – non sostiene cioè, come invece hanno fatto alcuni dei suoi seguaci, che qualora si dimostrasse che è effettivamente accaduto un evento apparentemente miracoloso, ciò non vorrebbe dire che è stata violata una legge, ma che abbiamo semplificato eccessivamente la formulazione di quest'ultima. In realtà a lui non interessa tanto la questione se sia possibile o meno operare miracoli, quanto se sia possibile vederli compiere. Il suo obiettivo polemico infatti è l'utilizzo dei miracoli fatto dagli apologeti, che si servivano dei miracoli per sostenere che un particolare messaggio religioso traeva la propria legittimazione da un'approvazione sovranaturale.

La prima parte del saggio in questione si conclude con questa affermazione:

Non c'è testimonianza sufficiente a stabilire un miracolo, a meno che la testimonianza sia di tal genere che la sua falsità sarebbe più miracolosa del fatto stesso che essa si sforza di stabilire [...] Quando uno mi dice che ha visto un uomo morto restituito alla vita, io considero immediatamente in me stesso quale delle due cose sia più probabile, che questa persona inganni o sia ingannata, oppure che il fatto che essa riferisce sia realmente accaduto [...] Se la falsità della sua testimonianza fosse più miracolosa dell'accadimento che la persona in questione riferisce, allora, e soltanto allora, essa potrà pretendere di imporsi alla mia credenza o opinione (R 10, 122).

Hume non sta rifiutando la possibilità di provare i miracoli, così come non rifiuta la possibilità che essi accadano. Anzi, poniamo che si sia verificato un evento, nel passato, che agli occhi di Hume sarebbe stato un miracolo (ossia che l'intero globo terrestre sia stato avvolto da una totale oscurità per otto giorni a partire dal primo gennaio 1600): qualora ci fosse un adeguato consenso unanime tra le testimonianze, egli sarebbe disposto, ci dice, a credere in prima persona alla sua natura effettivamente miracolosa (R 10, 137-38). Queste affermazioni potrebbero tuttavia sorprenderci. Secondo la stessa definizione humiana, infatti, un miracolo è una violazione delle leggi di natura, e l'illudere o l'essere illuso non possono mai costituire una violazione di una legge di natura; quindi le prove contro un miracolo sono inevitabilmente sempre più forti di quelle in favore di esso. Dobbiamo però ricordarci che, stando alla spiegazione data da Hume della volontà umana, l'azione stessa dell'uomo può costituire una violazione di una legge di natura, al pari di un qualunque evento fisico.

Hume ha senz'altro ragione nel sostenere questo: se si afferma che è accaduto un certo evento E, il quale viola una legge di natura, allora le prove che ci dicono che, qualora E accadesse, sarebbe una

violazione della legge, devono essere inversamente proporzionali alla probabilità che E sia effettivamente accaduto. Le evidenze a favore del fatto che, se E accadesse, sarebbe una violazione della legge depongono infatti *eo ipso* a sfavore dell'accadere di E. Di sicuro però Hume deve aver esagerato, radicalizzando eccessivamente questa posizione. Se avesse ragione, gli scienziati non sarebbero infatti mai in grado di correggere una credenza erronea riguardante una legge naturale. Di fronte a un collega che sostiene di aver rivelato, attraverso i suoi esperimenti, un esempio che contraddice tale legge, gli scienziati che si attenessero a Hume non dovrebbero nemmeno prendere in considerazione il valore probante di quell'evidenza contraria: parrebbero infatti meno miracolosi una menzogna o un errore di chi ha condotto l'esperimento, piuttosto che la violazione della legge in questione.

Nella seconda parte del saggio Hume avanza poi tre argomenti *de facto* per mostrare che i miracoli non sono mai stati provati con un'evidenza tale da soddisfare i requisiti da lui posti come criterio. Per prima cosa asserisce categoricamente che nessun miracolo è stato sufficientemente attestato da testimoni abbastanza attendibili – ossia che avessero molto da perdere, e che potessero essere facilmente scoperti in caso di menzogna. In secondo luogo evoca la credulità del genere umano, dimostrata dai numerosi falsi miracoli smascherati solo in seguito. Terzo, sostiene che le storie sovrannaturali e miracolose abbondano principalmente tra le nazioni barbare e ignoranti. Ciascuna di queste affermazioni humiane potrebbe però venire contestata su basi storiche irrefutabili – e di fatto lo è stata.

Il quarto argomento è più interessante. È basato sull'indubbia circostanza per cui di solito si crede che i miracoli vengano compiuti in ausilio alle varie religioni, le quali però si contraddicono le une con le altre. Se un miracolo prova che una dottrina è rivelata da Dio, e quindi è vera, non ci potrà mai essere un miracolo in favore di una dottrina contraria. Ogni storia che narri di un miracolo compiuto in sostegno di una certa religione, quindi, costituisce necessariamente una prova contro ogni altro racconto riguardante un miracolo compiuto in favore d'una religione diversa.

Per illustrare questo punto Hume prende in considerazione tre esempi: la guarigione di un cieco e di uno zoppo da parte dell'imperatore Vespasiano, riportata da Tacito; la storia, riferita dal cardinale di Retz, di un uomo cui era ricresciuta una gamba sfregando il moncone con olio consacrato; e infine i miracoli compiuti in Francia sulla tomba di un devoto giansenista, l'abate Paris. I tre casi non sono tutti di pari interesse: le prove a favore dei primi due non superano in tutto le poche centinaia di parole, mentre per il terzo ci sono volumi e volumi di testimonianze verificate. Hume descrive gli eventi in questo

modo:

La guarigione di infermi, i sordi che riavevano l'udito e i ciechi che riacquistavano la vista erano, a quanto si diceva dappertutto, gli effetti ordinari di quella tomba santa. Ma quel che è piú straordinario è che molti dei miracoli furono immediatamente verificati sul posto, davanti a giudici di indubbia integrità, attestati da testimoni degni di credito e di reputazione, in un'epoca di cultura e in uno dei piú famosi centri che oggi esistano al mondo (R 10, 131).

La descrizione di Hume è un po' esagerata, e fra l'altro non è per nulla coerente con la sua tesi precedente secondo cui i miracoli vengono riportati soltanto in riferimento a contesti barbari. Tuttavia ci sono storici di indubbia devozione cattolica che confermano i tratti principali del suo racconto circa quei miracoli, i quali pure sarebbero stati compiuti a sostegno di un'eresia che i papi avevano ripetutamente condannato. Mi sembra che quest'ultimo argomento avvalori appunto la tesi di Hume secondo cui un miracolo non può essere provato in maniera tale da farne il fondamento di una religione. Certo, non che i teisti abbiano mai creduto che le cose potessero stare in questo modo – quantomeno nel senso del considerare un miracolo come prova dell'esistenza di Dio; essi hanno soltanto affermato che, se sappiamo grazie ad altre fonti che Dio esiste, allora sappiamo che è onnipotente, e quindi che ha il potere di operare miracoli, magari al fine di avvalorare la veridicità di una setta anziché di un'altra.

Forse dunque conosciamo Dio appunto attraverso altre fonti – per esempio, dagli argomenti tradizionalmente sostenuti in favore della sua esistenza? Hume non credeva che ci fosse un qualche ente la cui non esistenza implicasse la contraddizione: nutriva pertanto poca simpatia per la prova ontologica dell'esistenza di Dio. Malgrado ciò, non le sferrò comunque alcun attacco diretto. Le sue osservazioni piú rilevanti al riguardo si trovano nella sezione del *Trattato* in cui cerca di determinare la natura della credenza. Nel sostenere che la credenza non è un'idea, Hume affermò che dopo aver concepito qualcosa, se poi lo concepiamo anche come esistente, non stiamo aggiungendo alcunché alla prima idea che ne avevamo.

Cosí quando affermiamo che Dio è esistente, noi formiamo semplicemente l'idea di un tale essere quale ci si rappresenta; né l'esistenza che noi gli attribuiamo è concepita per mezzo di un'idea particolare da congiungere all'idea delle altre sue qualità, sí da poterla poi di nuovo separare e distinguere da queste [...] Quando penso Dio, quando lo penso come esistente, la mia idea di lui non si accresce né diminuisce (T 1. 3. 7, 107).

È corretto dire che l'atto del credere e quello del concepire non differiscono necessariamente per il contenuto: se credo che Dio esista

e tu non ci credi, nei termini di Hume, siamo in disaccordo sulla stessa idea. L'avere un pensiero su Dio e il credere che Dio esista sono però due cose totalmente differenti. Un ateo che affermi «Se c'è un Dio, allora si tratta di un brutto o di un millantatore», con questa clausola ipotetica sta esprimendo il pensiero che Dio esiste, ma non vi dà affatto l'assenso. Hume si sbaglia inoltre quando sostiene che non c'è concetto di esistenza distinto dal concetto della cosa esistente – se così fosse, come potremmo giudicare che qualcosa *non* esiste? È però vero e importante dire che quello di esistenza è un concetto di tipo affatto diverso dal concetto di Dio, o dal concetto di unicorno. Nel sostenere «Gli unicorni esistono», si sta facendo un'affermazione la cui forma logica è completamente diversa dalla forma di, poniamo, «Gli unicorni sono difficili da addomesticare». Questa intuizione di Hume venne elaborata in maniera più specifica e accurata da filosofi successivi, quali Kant e Frege, i quali la adoperarono per demolire in maniera definitiva l'argomento ontologico.

L'argomento del progetto intelligente viene trattato da Hume in maniera più esauriente e con maggior rispetto. I suoi *Dialoghi sulla religione naturale* ci presentano tre personaggi: Cleante, Filone e Demea. Non è facile identificare quale dei tre sia il portavoce del punto di vista di Hume, e ciò fa onore alle sue abilità di scrittore. Demea è il personaggio con cui l'autore simpatizza di meno; mentre per ragioni sia interne che esterne al testo gli studiosi sono propensi a vedere talora in Filone, talaltra in Cleante il portavoce dell'autore. È degno di rilievo il fatto che entrambi prendano sul serio l'argomento del progetto.

Nella seconda parte dell'opera, Cleante paragona l'universo a una grande macchina, suddivisa in un numero infinito di macchine più piccole:

Tutte queste diverse macchine, e anche le loro parti più minute, si adattano l'un l'altra con una accuratezza che suscita l'ammirazione di tutti coloro che le contemplano. Il preciso adeguamento dei mezzi ai fini, riscontrabile sempre in natura, somiglia esattamente, anche se di molto superiore, alle produzioni della inventiva, del disegno, del pensiero, della saggezza e dell'intelligenza umane. E quindi, poiché gli effetti si somigliano l'un l'altro, siamo portati a inferire, sulla base di tutte le regole dell'analogia, che anche le cause si assomigliano, e che l'Autore della natura sia in qualche modo simile alla mente dell'uomo, sebbene in possesso di facoltà più ampie, proporzionate alla grandezza dell'opera che ha realizzato (DRN, 45-47).



Una delle guarigioni gianseniste citate da Hume nel suo scritto sui miracoli.

Filone è critico nei confronti di questo argomento, eppure anche lui, nella sezione conclusiva dei dialoghi, dopo aver esposto dettagliatamente il problema del male in modo tale da offrire un contrappeso all'argomento del progetto intelligente, è disposto a dire che l'essere divino «si mostra alla ragione nell'inesplicabile meccanismo e congegno della natura» (*DRN*, 245). Il suo assenso alla teologia naturale è tuttavia assai cauto. È pronto a convenire sul fatto che la causa o le cause dell'ordine nell'universo hanno probabilmente una qualche remota analogia con l'intelligenza umana, ma è disposto a concedere il suo accordo a tale idea soltanto una volta che siano state stabilite alcune condizioni. A ogni modo, (1) posto che «questa proposizione non sia suscettibile di estensione, variazione o spiegazione più particolareggiata»; (2) che essa «non permetta alcuna

inferenza che coinvolga la vita umana o che possa essere motivo di azione o impedimento all'azione»; e (3) che «l'analogia, proprio perché imperfetta, non possa andare al di là dell'intelligenza umana», ecco allora che Filone è pronto ad accettare la conclusione dell'argomento del progetto intelligente. «Che cosa può fare l'uomo più avido di sapere, riflessivo e religioso, se non dare un semplice assenso filosofico a questa proposizione tutte le volte che capita, e credere che gli argomenti su cui si fonda superano le obiezioni contrarie?» (DRN, 283).

Questa probabilmente è la posizione di Hume. È palese che a Hume piaceva infastidire il clero e che detestava il cristianesimo – a dispetto dei complimenti ironici che gli riserva, sparsi qua e là in tutte le sue opere. Riguardo all'esistenza di Dio egli però non era ateo, bensì agnostico. Sarà soltanto col trionfo del darwinismo, nel secolo successivo, che un ateo potrà sentirsi sicuro di possedere un antidoto efficace all'argomento del progetto intelligente.

La dialettica teologica di Kant.

Nella *Critica della ragion pura*, il terzo capitolo del libro secondo della dialettica trascendentale s'intitola «L'ideale della ragion pura». Esso ha come argomento principale la critica della teologia razionale, ossia del tentativo di dimostrare l'esistenza di un Dio trascendente mediante la ragion pura. Kant incomincia affermando che tutte le possibili dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono riconducibili a una delle tre tipologie classiche. Ci sono gli argomenti ontologici, che prendono le mosse dal concetto *a priori* di un essere supremo; ci sono le prove cosmologiche, che muovono dalla costituzione generale del mondo empirico; e ci sono le dimostrazioni basate su singoli fenomeni naturali, che potremmo chiamare «prove fisico-teologiche». In ogni tipo di dimostrazione, dice Kant, la ragione «invano dispiega le sue ali per poter uscire dal mondo sensibile mediante la semplice potenza della speculazione» (CRP, A 591 / B 619).

L'argomento ontologico, nell'esposizione datane da Kant, comincia con una definizione di Dio come essere assolutamente necessario. Un essere di questo genere è una cosa la cui inesistenza è impossibile. Eppure, si chiede Kant: davvero possiamo ritenere sensata tale definizione? In realtà la necessità appartiene alle proposizioni, non già alle cose. Non possiamo trasferire di ambito la necessità logica di una proposizione – come «Il triangolo ha tre angoli» – facendone una proprietà d'un essere reale. La necessità logica è soltanto una necessità condizionale; nulla però è necessario in modo assoluto:

Porre un triangolo ed eliminarne tuttavia i tre angoli è contraddittorio;

ma eliminare il triangolo assieme ai tre angoli non è affatto contraddittorio. Ed è così anche per il concetto di un essere assolutamente necessario. Se eliminate la sua esistenza, eliminate in tal modo la cosa stessa con tutti i suoi predicati. Da dove può venire la contraddizione? (CRP, A 594 / B 622).

Se l'argomento ontologico è valido, allora «Dio esiste» è una proposizione analitica: «esiste» è un predicato tacitamente contenuto nel soggetto «Dio». Ma Kant insiste nel dire che tutte le affermazioni di esistenza reale sono sintetiche: la realtà effettiva non si può derivare dai meri concetti. Si potrebbe obiettare che a partire da concetti è almeno possibile sostenere la non esistenza di qualcosa: è grazie al nostro comprendere i concetti di *quadrato* e *cerchio* che sappiamo che non ci sono cerchi quadrati. Se «I cerchi quadrati non esistono» è analitica, perché non può esserlo anche «C'è un ente necessario»?

La vera obiezione di Kant all'argomento ontologico non è tuttavia che «Dio esiste» costituisce una proposizione sintetica, bensì che essa non è affatto una proposizione dotata di struttura soggetto-predicato. «Dio è onnipotente» contiene due concetti legati dalla copula «è». Ma

se io riunisco il soggetto (Dio) con tutti i suoi predicati (fra i quali rientra anche l'onnipotenza), e dico: Dio è, oppure: *vi è un Dio*, non aggiungo alcun nuovo predicato al concetto di Dio, bensì pongo soltanto il soggetto in se stesso, con tutti i suoi predicati, vale a dire l'oggetto in relazione al mio concetto (CRP, A 598-99 / B 626-27).

In realtà le proposizioni esistenziali non sempre sono «posizioni»; possono anche occorrere come parti di un enunciato più grande (del tipo: «Se c'è un Dio, i peccatori verranno puniti»). È vero però che quando affermiamo l'esistenza di Dio, oppure la presupponiamo, non stiamo aggiungendo nulla ai predicati che costituiscono il concetto di Dio. Ciò è corretto a prescindere dal fatto che vi sia o meno un qualche concetto coerente di Dio (e Kant pensava che *essere necessario* comunque non lo fosse). Anche ammettendo che Dio sia possibile, resta pur sempre valido il punto che Kant esprime in maniera memorabile dicendo che, nel loro concetto, cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più rispetto a cento talleri possibili.

Facendo eco a Hume, Kant dice: «Se io penso una cosa, con i predicati che voglio e quanti ne voglio (persino nella determinazione completa), qualora soggiunga ancora che questa cosa è, con questo non aggiungo assolutamente nulla alla cosa. In caso contrario, infatti, non esisterebbe esattamente la stessa cosa che avevo pensato nel concetto, ma qualcosa di più, e io non potrei dire che esiste, appunto, l'oggetto del mio concetto» (CRP, A 600 / B 628). Il tentativo di

includere l'esistenza – persino quella possibile – nel concetto di una cosa deve allora sempre risultare illegittimo: l'esistenza non è un predicato che può rientrare in quel genere di concetto.

Abelardo nel XII secolo e Frege nel XIX secolo ci hanno invitato a riformulare le affermazioni di esistenza in modo tale che «esiste» non assomigli neppure a un predicato. «Gli angeli esistono» dovrebbe allora essere formulata come «Qualcosa è un angelo». Il vantaggio che così si ottiene consiste nell'evitare l'impressione che quando diciamo «Gli angeli non esistono», prima per così dire poniamo gli angeli, ne affermiamo la posizione, e poi però li rigettiamo. In questo modo tuttavia non si risolvono le difficoltà che gravitano attorno all'argomento ontologico. I problemi impliciti nel ragionamento che va dalla possibilità alla realtà, infatti, ritornano sotto forma di questioni su che mai possa valere come «qualcosa»: stiamo includendo nel nostro ambito di considerazione anche gli oggetti possibili, oltre a quelli reali? Partendo da qui, in tempi recenti alcuni filosofi hanno cercato di riformulare l'argomento ontologico in modo nuovo, includendo nell'ambito della discussione anche gli oggetti possibili. Un essere necessario, sostengono, è un essere che esiste in tutti i mondi possibili. Così definito, esso deve esistere nel nostro mondo, quello reale. Il nostro mondo infatti non esisterebbe se non fosse possibile; ma se Dio esiste in ogni mondo possibile, deve esistere nel nostro⁹.

Kant ha senz'altro ragione nel sottolineare che il mio concetto di una certa cosa non può, di per sé, contenere il fatto che nella realtà ci sia effettivamente qualcosa che gli corrisponde. Un concetto deve venire determinato prima di essere confrontato con la realtà, altrimenti non sapremmo *quale* concetto si è confrontato con la realtà stessa, né quale si è rivelato corrisponderle – o magari non corrisponderle. *Che* c'è un Dio non può essere parte di ciò che intendiamo con «Dio»; quindi «C'è un Dio» non può essere una proposizione analitica; l'argomento ontologico deve così venir meno.

Kant comunque sopravvalutò la forza della sua critica. Sostenne infatti che la confutazione dell'argomento ontologico comportasse anche la sconfitta di una dimostrazione assai più popolare, quella dell'esistenza di Dio a partire dalla contingenza del mondo. Kant presenta quest'ultimo argomento in maniera arguta e vivace:

Se qualcosa esiste, allora deve esistere anche un essere assolutamente necessario. Ma per lo meno io stesso esisto: dunque, esiste un essere assolutamente necessario. La premessa minore contiene un'esperienza, e quella maggiore la conclusione da un'esperienza in generale all'esistenza del necessario. La prova, dunque, comincia propriamente da un'esperienza, e perciò non è condotta del tutto *a priori*, ossia ontologicamente. E poiché l'oggetto di ogni possibile esperienza si chiama mondo, essa viene chiamata prova *cosmologica* (CRP, A 604-5 / B 632-33).

Secondo Kant il richiamo all'esperienza qui è illusorio; la forza dell'argomento cosmologico deriva soltanto da quello ontologico. Che cosa si intende infatti per «essere necessario»? Sicuramente un essere nel quale l'essenza implica l'esistenza, vale a dire un essere la cui esistenza può essere provata dall'argomento ontologico. Qui Kant però trascura la possibilità che vi sia anche una definizione diversa di «essere necessario»: lo si può infatti intendere anche come un essere che non può né venire all'esistenza né abbandonarla, e che non può patire alcun genere di mutamento. Questa in effetti era la spiegazione canonica di «essere necessario» fornita dai filosofi medievali, i quali peraltro, proprio come Kant, rifiutavano l'argomento ontologico. Si poteva dunque, a buon diritto, considerare un essere siffatto come abbastanza diverso dagli elementi causati, variabili e contingenti nel mondo dell'esperienza, perché esso potesse fornire il fondamento stabile e necessario per il nostro cosmo fragile e transitorio.

A ogni modo, Kant ha in serbo un'ulteriore critica all'argomento cosmologico, la quale è indipendente dalla sua affermazione secondo cui esso non sarebbe che un argomento ontologico travestito. Tutte le forme di argomento cosmologico cercano di mostrare che una serie di cause contingenti, per quanto estesa, può essere completata soltanto da una causa necessaria. Quando però ci chiediamo se la causa necessaria è parte della catena di cause oppure non lo è, giungiamo di fronte a un dilemma. Se è parte della catena, allora anche nel suo caso, come per gli altri, potremmo chiederci perché esiste. Non sarebbe però immaginabile un essere sommo che dica a se stesso: «Io sono dall'eternità e per l'eternità, all'infuori di me non v'è niente, tranne ciò che è qualcosa semplicemente per mezzo della mia volontà; *ma da dove provengo io, allora?*»¹⁰ (CRP, A 613 / B 641). D'altro canto, se l'essere necessario non è parte della catena causale, come può esso spiegare i nessi di quella catena che terminano con la mia stessa esistenza?

Tra gli argomenti in favore dell'esistenza di Dio, quello che Kant tratta con maggior riguardo è tuttavia la prova fisico-teologica. Egli ci dice che tale prova va sempre menzionata con rispetto, e lui stesso la enuncia con grande enfasi retorica:

Il mondo presente apre davanti a noi uno scenario così smisurato di varietà, ordine, finalità e bellezza – rinvenibili nell'infinità dello spazio, o nella sua illimitata divisione – che, nonostante le conoscenze che il nostro debole intelletto ha potuto acquisire a riguardo, di fronte a tante e così immense meraviglie, ogni lingua perde di forza, ogni numero perde la sua capacità di misurare, e i nostri stessi pensieri perdono ogni limitazione, cosicché il nostro giudizio sul tutto deve risolversi in uno stupore senza parole, ma proprio per questo è ancora più eloquente. Ovunque noi vediamo una catena di effetti e di cause, di fini e di mezzi, di regolarità nel nascere e nel perire; e poiché nulla è entrato da se stesso nello stato in

cui si trova, tutto rimanda sempre ulteriormente a un'altra cosa, come sua causa, e quest'ultima, a sua volta, rende necessaria la stessa ulteriore ricerca, cosicché in questo modo l'universo intero sprofonderebbe nell'abisso del nulla se non si ammettesse qualcosa che, sussistendo per se stesso, originariamente e indipendentemente, al di fuori di questa infinita contingenza, sostenesse l'universo e, come causa della sua origine, ne assicurasse al tempo stesso la durata (CRP, A 622 / B 650).

Presentato in questo modo, l'argomento sembra fondere assieme alcune delle tradizionali dimostrazioni dell'esistenza di Dio – l'argomento della causa prima, ad esempio, e quello del progetto intelligente. Indubbiamente nel mondo troviamo ovunque segni di un ordine che pare rispondere a un determinato scopo, apparentemente perseguito con grande saggezza. Poiché però questo ordinamento è estraneo alle cose che costituiscono il mondo, prese singolarmente, bisogna concluderne che esso dev'essere stato imposto da una o più cause sagge e sublimi, le quali non operano alla cieca, come fa la natura, bensì liberamente, come fanno gli esseri umani. Kant mette in luce varie difficoltà sollevate dalle analogie che l'argomento traccia tra l'operare della natura e l'artificio dell'abilità umana. La sua vera critica della prova non sta tuttavia nel negarne la validità, bensì nel limitarne la portata. Tutt'al più, l'argomento può provare l'esistenza di «un *architetto* del mondo, il quale sarebbe sempre fortemente limitato dalla capacità della materia che esso elabora, ma non potrebbe dimostrare un *creatore* del mondo, alla cui idea tutto è soggetto» (CRP, A 627 / B 655). Molti credenti sarebbero peraltro assai lieti di aver così stabilito, al di là di ogni ragionevole dubbio, l'esistenza di un grandioso architetto come questo.

L'ultima parola di Kant su Dio non si trova tuttavia nella *Critica della ragion pura*. Nella sua seconda critica, egli fissa un certo numero di postulati della ragion pratica; si tratta di assunzioni che bisogna concedere se si vuole fare dell'obbedienza alla legge morale un'attività razionale. I postulati si rivelano peraltro identici ai temi tradizionali della metafisica naturale: Dio, la libertà e l'immortalità. Abbiamo l'obbligo di perseguire la bontà perfetta, che include in sé sia la virtù sia la felicità. Ma si può essere obbligati a perseguire qualcosa soltanto se è possibile ottenerla: «Devi», così si esprimeva Kant in modo memorabile, «quindi *puoi*». Ma soltanto un Dio onnipotente e onnisciente è in grado di garantire la possibilità che virtù e felicità coincidano – e anche un Dio come questo può farlo soltanto se c'è una vita dopo quella presente. Così, è moralmente necessario supporre l'esistenza di Dio.

Kant insiste sul fatto che non c'è contraddizione tra quest'affermazione e il fatto che egli abbia negato, nella prima *Critica*, la possibilità da parte della ragione speculativa di dimostrare

l'esistenza e gli attributi di Dio. La postulazione dell'esistenza di Dio che è richiesta dalla vita morale costituisce infatti un atto di fede. Già nella seconda prefazione alla prima *Critica* Kant aveva distinto due approcci alla teologia, affermando che il suo approccio critico alla metafisica era in realtà una condizione necessaria perché una credenza nell'esistenza di Dio fosse dotata di validità morale:

Io dunque non posso neppure ammettere Dio, la libertà e l'immortalità per l'uso pratico necessario alla mia ragione, se al tempo stesso non faccio dismettere alla ragione speculativa la sua pretesa di raggiungere visioni esorbitanti [...] Ho dovuto dunque mettere da parte il sapere, per far posto alla fede: è il dogmatismo della metafisica, e cioè il pregiudizio che in essa si possa procedere senza una critica della ragion pura, la vera fonte di quella mancanza di fede che contrasta con la moralità e che resta sempre assai dogmatica (*CRP*, B xxx).

La postulazione kantiana dell'esistenza di Dio come condizione per una condotta morale rappresenta lo sviluppo di una strategia esposta per la prima volta da Pascal, ossia: non dovremmo credere che Dio esista perché abbiamo ragioni per ritenere che «Dio esiste» costituisca un'affermazione vera, bensì piuttosto perché si tratta di una proposizione alla quale è bene per noi credere.

L'assoluto di Hegel.

Hegel amava far ricorso al linguaggio proprio del cristianesimo. Così, egli divide ad esempio la storia della Germania in tre periodi: quello che giunge fino a Carlo Magno, che chiama Regno del Padre; quello che va da Carlo Magno alla Riforma, che chiama Regno del Figlio; e infine il periodo che dalla Riforma giunge sino alla monarchia prussiana, che è il Regno dello Spirito Santo. Di tanto in tanto si riferisce all'assoluto in termini teologici, mentre la sua affermazione che l'assoluto è il pensiero che pensa se stesso riecheggia una frase di Aristotele, spesso impiegata dai pensatori cristiani per approssimarsi a una definizione di Dio. A un esame più attento, si scopre tuttavia che l'assoluto di Hegel è qualcosa di assai diverso dal Dio cristiano.

Dio, per com'è concepito dalla tradizione cristiana, è un essere eterno e immutabile, la cui esistenza è del tutto indipendente da quella del mondo e degli esseri umani. Prima che Adamo e Abramo esistessero, Dio già esisteva, nella più completa consapevolezza di sé. L'assoluto di Hegel invece è uno spirito che vive soltanto attraverso le vite degli esseri umani, e la consapevolezza che l'assoluto ha di se stesso scaturisce dalla riflessione dei filosofi immersi nella quotidianità mondana. Lo spirito comunque non è meramente riducibile alla totalità del pensiero umano; l'assoluto ha degli scopi

che non sono quelli propri di alcun pensatore, e a questi l'attività degli uomini risulta inconsapevolmente funzionale. In prospettiva cosmologica, il disegno dello spirito non è però qualcosa di imposto dall'esterno, da un creatore trascendente; si tratta piuttosto di un'evoluzione che opera dall'interno, dettata per così dire da una sorta di analogo cosmico del DNA.

Hegel considerava il proprio sistema come un'esposizione razionale e scientifica delle verità che la religione illustra in maniera simbolica. Filosofia e religione si occupano infatti del medesimo ambito:

la filosofia ha anzitutto in comune con la religione i suoi oggetti. Entrambe hanno come oggetto la verità, e nel senso più alto – nel senso che *Dio* è la verità ed egli *soltanto* è la verità. Tanto la filosofia quanto la religione trattano poi anche il finito, la *natura* e lo *spirito umano*, la loro relazione reciproca e la relazione a Dio come loro verità (*EL* 1).

Tanto nella filosofia quanto nella religione l'umanità mira ad appropriarsi della ragione cosmica universale: la religione lo fa attraverso la devozione, la filosofia mediante la riflessione razionale.

In un primo momento la religione ci presenta miti e immagini. Ecco allora che nell'antichità classica Omero ed Esiodo crearono il pantheon delle divinità greche. La prima reazione della filosofia di fronte al mito e all'immagine consiste nel far saltare le loro pretese di verità letterale: così Platone denuncia la teologia dei poeti e degli scultori. Questo schema si ripete poi anche in altri contesti culturali. I racconti tramandati dalla religione ebraica e cristiana, ad esempio, sono oggetto dello scherno dei filosofi dell'illuminismo. Ma tale antagonismo tra religione e filosofia anti-religiosa viene superato e inverato nella vera filosofia, appunto quella hegeliana, che accoglie tanto la fede quanto la ragione come metodi differenti per esporre un'unica verità eterna.

Quello che la filosofia presenta nel pensiero, la religione lo rappresenta in immagini. Ciò che nel sistema di Hegel appare come il reificarsi del concetto nella Natura, nelle grandi religioni monoteiste si manifesta come la libera creazione del mondo per mano di un Dio trascendente. La prospettiva hegeliana secondo cui lo spirito finito è un momento nella vita dello spirito infinito viene espressa, nel cristianesimo, con la dottrina secondo cui Dio si è incarnato in Cristo, divenendo un essere umano. La filosofia comunque non rende superflua la religione: «La forma religiosa è necessaria allo spirito, quale esso è in sé e per sé: essa è la forma del vero, come questo è per tutti gli uomini, per ogni forma di coscienza» (*LSF*, 95).

L'atteggiamento di Hegel nei confronti delle dottrine cristiane fu quindi di partecipe condiscendenza. Tale fu anche il suo atteggiamento verso le tradizionali dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

Ma se Dio è l'assoluto, e l'assoluto è ogni ente, allora l'esistenza di Dio difficilmente abbisogna di una prova. Questa è la versione dell'argomento ontologico proposta da Hegel. Egli scriveva: «Dovrebbe essere molto strano se [...] la totalità concreta che è Dio non fosse così ricca da contenere in sé una determinazione così povera come quella di *essere*, che, anzi, è la determinazione più povera, la più astratta di tutte» (EL 51A). Per lui la vera dimostrazione dell'esistenza di Dio è il sistema hegeliano stesso, nella sua compiutezza.

La prima età moderna fu un'epoca in cui la teologia naturale venne messa rigorosamente alla prova. Essa non subì soltanto le critiche dei filosofi, sempre più scettici nei confronti dei vari elementi della tradizione religiosa, ma anche di quei teologi che, per far spazio alla fede, volevano ridurre l'importanza delle pretese della religione naturale. I filosofi illuministi cercarono di limitare e forse perfino di eliminare l'insinuarsi di dottrine teologiche nella filosofia della conoscenza, nella psicologia, nella biologia, nell'etica e nella politica. La Rivoluzione francese e il periodo a essa successivo portarono tuttavia in seguito i pensatori europei a rivalutare tanto la religione tradizionale quanto il programma illuminista. Nel XIX secolo, come osserveremo nel prossimo volume, ciò condusse da un lato all'intensificazione delle sfide poste alla religione da parte dei fautori delle scienze, dall'altro – in tutta risposta – a una reazione da parte dell'intelligenza religiosa.

¹ Vedi vol. II, pp. 322-27.

² Vedi *supra*, cap. II, il paragrafo intitolato *Descartes*.

³ Vedi *supra*, cap. VI, il paragrafo intitolato *Descartes: le verità eterne*.

⁴ Vedi *infra*, cap. X, il paragrafo intitolato *La dialettica teologica di Kant*.

⁵ Vedi *supra*, cap. VI, il paragrafo intitolato *Fare spazio alla contingenza*.

⁶ Vedi vol. II, pp. 302-4.

⁷ Vedi vol. II, pp. 320-21.

⁸ «There was a young man who said, "God | Must think it exceedingly odd | If he finds that this tree | Continues to be | When there's no one about in the Quad"; "Dear Sir, your astonishment's odd | I am always about in the Quad. | And that's why the tree | Will continue to be | Since observed by | Yours faithfully, | god» (cfr. Russell, 622 – di cui qui si riproduce la traduzione italiana) [N.d.T.].

⁹ Vedi vol. IV, pp. 375-76 [N.d.T.].

¹⁰ La citazione in corsivo è un verso di Albrecht von Haller (1708-1777), medico e poeta svizzero assai apprezzato da Kant [N.d.T.].

Appendice

Tavola cronologica

1513	Machiavelli, <i>Il principe</i>
1516	Moro, <i>Utopia</i>
1520	Il papa condanna Lutero
1540	Approvazione papale dell'ordine dei gesuiti, fondato nel 1534 da Ignazio di Loyola
1543	Copernico rende pubblica la teoria eliocentrica
1545-63	Concilio di Trento
1569	Montaigne, <i>Saggi</i>
1572	Uccisione di Pietro Ramo nella notte di San Bartolomeo
1588	Molina, <i>Concordia</i>
1600	Rogo di Giordano Bruno
1605	Bacone, <i>Il progresso del sapere</i>
1625	Grozio, <i>De iure belli ac pacis</i>
1638	Galileo, <i>Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze</i>
1641	Descartes, <i>Meditazioni metafisiche</i>
1650	Morte di Descartes
1651	Hobbes, <i>Leviatano</i>
1662	Morte di Pascal
1677	Spinoza, <i>Etica</i> (postuma)
1686	Leibniz, <i>Discorso di metafisica</i>
1687	Newton, <i>Principia mathematica</i>
1690	Locke, <i>Saggio e Due trattati sul governo</i>
1713	Berkeley, <i>Tre dialoghi tra Hylas e Philonous</i>
1714	Leibniz, <i>Monadologia</i>
1739-40	Hume, <i>Trattato sulla natura umana</i>
1748	Montesquieu, <i>Lo spirito delle leggi</i>
1762	Rousseau, <i>Il contratto sociale</i>
1764	Reid, <i>Ricerca sulla mente umana secondo i principî del senso comune</i>
1781	Kant, <i>Critica della ragion pura</i> (prima edizione; la seconda è del 1787)
1785	Kant, <i>Fondazione della metafisica dei costumi</i>

1794	Fichte, <i>Dottrina della scienza</i> (prima versione)
1807	Hegel, <i>Fenomenologia dello spirito</i>
1831	Morte di Hegel

Bibliografia

a) Fonti e traduzioni.

In questa sezione della bibliografia vengono riportate solo le principali opere discusse e quelle citate più diffusamente, con relative abbreviazioni. Nelle citazioni all'interno del testo, i numeri che seguono la sigla si riferiscono rispettivamente al volume (in numero romano), al libro e/o sezione e/o paragrafo (in numeri arabi separati da punti fermi) dell'opera in questione; i numeri preceduti da virgola si riferiscono invece alle pagine dell'edizione di riferimento.

ABBREVIAZIONI GENERALI

Aubrey

Vite brevi di uomini eminenti (1975), a cura di O. L. Dick, Adelphi, Milano 1977.

DB

H. Denzinger (a cura di), *Enchyridion Symbolorum*, 33a ed., Herder, Barcelona 1950 [ed. bilingue a cura di P. Hünermann, Edb, Bologna 1995].

Russell

B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, trad. it. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1967.

BACONE

BO

Opere filosofiche, a cura di E. De Mas, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1965.

NO

Nuovo organo, trad. it. di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2002.

SFB

Scritti filosofici, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1975.

BERKELEY

Per l'edizione delle opere, cfr. *Berkeley's Philosophical Writings*, a cura di D. A. Armstrong, Collier Macmillan, New York 1965.

OFB

Opere filosofiche, a cura di S. Parigi, Utet, Torino 1996.

COLERIDGE (*vedi anche* WORDSWORTH e COLERIDGE)

BL

Biographia literaria, in *Opere in prosa*, a cura di F. Cicero, Bompiani, Milano 2006, pp. 575-622.

DESCARTES

L'edizione canonica delle opere di Descartes è quella curata da C. Adam e P. Tannery, in 12 voll., nella versione recentemente rivista (si veda sotto AT). Un'edizione francese assai agevole è quella in unico volume curata da A. Bridoux per la Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1973.

AT

Œuvres de Descartes, a cura di C. Adam e P. Tannery, Vrin, Paris 1996.

LD

Tutte le lettere, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009.

OFD

Opere filosofiche, a cura di E. Garin, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1986.

OSD

Opere scientifiche, a cura di E. Lojacono, 2 voll., Utet, Torino 1983.

DIDEROT e D'ALEMBERT

Enc.

Enciclopedia, o dizionario delle scienze, delle arti e dei mestieri. Ordinato da Diderot e D'Alembert, trad. it. parziale di P. Casini, Laterza, Bari 1968.

ERASMO DA ROTTERDAM

DLA

Contributo alla discussione sul libero arbitrio, in *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. Asso, Einaudi, Torino 2004.

EF

Elogio della follia, trad. it. di C. Carena, Einaudi, Torino 2002.

FICHTE

Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804, a cura di M. Sacchetto, Utet, Torino 1999.

DDS

Prima e seconda introduzione alla Dottrina della scienza, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999.

SWF

Sämtliche Werke, a cura di I. H. Fichte, Veit, Berlin 1845-46.

GALILEO

Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970.

Sagg.

Il saggiatore, a cura di F. Flora, Einaudi, Torino 1977.

GASSENDI

SPh

Syntagmatis philosophici. II. Physica in Opera Omnia, 6 voll.; rist. anastatica a cura di T. Gregory, Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1964, vol. I.

GIOVANNI DELLA CROCE

SMC

Salita del Monte Carmelo, in *Tutte le opere*, trad. it. di P. L. Boracco, Bompiani, Milano 2010.

GROZIO

Il diritto della guerra e della pace, a cura di F. Russo e S. Mastellone, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2002.

HEGEL

L'edizione critica delle opere di Hegel è tuttora in corso: *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften e della Deutsche Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968 sgg. Un'edizione molto usata è inoltre *Hegel Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970. Sono ormai disponibili in volume, inoltre, vari corsi di lezioni (ricavati da appunti e quaderni di uditori e proposti in edizione critica per iniziativa dello Hegel-Archiv di Bochum).

EL

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima. La scienza della logica, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981.

FdS

La fenomenologia dello spirito, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.

FSt

Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di G. Bonacina e L. Sichirullo, Laterza,

LFD

Roma-Bari 2003.

LSF

Lineamenti di filosofia del diritto, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010.

Lezioni sulla storia della filosofia, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1964.

HOBBS

L'opera completa di Hobbes fu pubblicata da W. Molesworth tra il 1839 e il 1845; comprende 11 volumi di lavori in lingua inglese e 5 volumi di opere in latino. È inoltre in corso un'edizione aggiornata per Oxford University Press. Sono anche disponibili singole edizioni del *Leviatano* (1996) e dell'*Human Nature and De corpore politico* (1999) curate da J. C. A. Gaskin nella collana Oxford World Classics.

De cive. Elementi filosofici sul cittadino, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2005.

De corp.

Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972.

EL

Elementi di legge naturale e politica, trad. it. di A. Pacchi, La Nuova Italia, Milano 1972.

L

Leviatano, trad. it. di G. Micheli, Bur, Milano 2011.

HUME

L'edizione tuttora più completa delle opere di Hume è *The Philosophical Works of David Hume*, a cura di T. H. Green e T. H. Grose, Longman Green, London 1875. Clarendon Press sta pubblicando una nuova edizione, che comprende fra l'altro le *Ricerche*, a cura di T. Beauchamp (1999, 2001), e il *Trattato*, a cura di D. e M. Norton (2006). Ci sono poi numerose edizioni singole delle opere principali di Hume, tra cui il *Treatise of Human Nature*, a cura di L. A. Selby Bigge e P. H. Niddisch (Oxford University Press, Oxford 1978). Il volume *Hume on Religion*, a cura di R. Wollheim (Collins, London 1963) contiene *The Natural History of Religion* e i *Dialogues Concerning Natural Religion*.

DRN

Dialoghi sulla religione naturale, a cura di A. Attanasio, Einaudi, Torino 2006.

OH

Opere, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, 2 voll., Laterza, Bari 1971.

R

Ricerca sull'intelletto umano, in OH II, pp. 3-175 (si cita la sezione, seguita dalla pagina).

T

Trattato sulla natura umana, in OH I, pp. 3-665 (citato per libro, parte, sezione; segue il numero di pagina).

KANT

L'edizione critica delle opere di Kant è *Kant's Gesammelte Schriften*, realizzata dall'Accademia di Berlino e pubblicata in 29 volumi a partire dal 1900 (Reimer - De Gruyter, Berlin). È disponibile anche un'edizione tascabile in tedesco, 12 voll., a cura di W. Weischedel (Insel Verlag, poi Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968 sgg.).

CG

Critica della facoltà di giudizio, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999.

CRP A/B

Critica della ragion pura, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007 (la lettera A indica la pagina dell'edizione 1781, la B quella del 1787).

CRPr

Critica della ragion pratica, in *Scritti morali*,

FMCI

a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970.
Fondazione della metafisica dei costumi, in
Scritti morali, a cura di P. Chiodi, Utet,
Torino 1970.

LEIBNIZ

L'attuale edizione di riferimento degli scritti filosofici di Leibniz è *Die philosophischen Schriften*, 7 voll., a cura di C. I. Gerhardt (si veda sotto G). Sarà prima o poi sostituita dall'edizione curata dall'Accademia delle Scienze di Berlino, *Sämtliche Schriften und Briefe* (Berlin 1923 sgg.), che procede tuttavia a rilento ed è ancora in corso di preparazione.

Disputazione metafisica sul principio di individuazione, a cura di G. Alberti, Levante, Bari 1999.

G

Die philosophischen Schriften, a cura di C. I. Gerhardt, 7 voll., Olms, Hildesheim 1963.

SFL

Scritti filosofici, 3 voll., a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Utet, Torino 2000.

SLL

Scritti di logica, a cura di F. Barone, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1992.

LESSING

Schr.

Sämtliche Schriften, a cura di K. Lachmann e F. Muncker, 23 voll., rist. anastatica, De Gruyter, Berlin 1968.

LOCKE

L'edizione Clarendon (Oxford 1975 sgg.) delle opere di John Locke prevede 30 volumi, inclusi anche dei diari e delle lettere. Tutte le opere maggiori sono peraltro già state pubblicate. L'*Essay*, curato da P. H. Niddisch (1975), è disponibile anche in edizione paperback. Un'edizione tascabile dei *Two Treatises on Government* e di *A Letter Concerning Toleration*, a cura di I. Shapiro, è inoltre uscita presso Yale University Press (New Haven 2003).

S

Saggio sull'intelletto umano, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1996 (citato per libro, capitolo e paragrafo).

TG

Due trattati sul governo e altri scritti politici, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1982³.

LUTERO

LOS

Opere scelte, a cura di P. Ricca, 13 voll., Claudiana, Torino 1987 sgg.

WA

D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 60 voll., H. Böhlau Nachfolger, Weimar 1883-1983.

MACHIAVELLI

DPD

Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983.

P

Il principe, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1984.

MALEBRANCHE

L'edizione canonica delle opere di Malebranche è *Œuvres complètes*, a cura di A. Robinet, 20 voll., Vrin, Paris 1958-84.

CM

Colloqui sulla metafisica, a cura di R. Crippa, Zanichelli, Bologna 1963.

RdV

La ricerca della verità, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2007.

TNG	<i>Trattato della natura e della grazia. Testo del 1680</i> , a cura di A. Ingegno, Ets, Pisa 1991.
MILTON <i>Areop.</i>	<i>Areopagitica</i> , a cura di M. e H. Gatti, Bompiani, Milano 2002.
<i>Par.</i>	<i>Paradiso perduto</i> , a cura di R. Sanesi, Einaudi, Torino 1992 (citato per libro e versi).
MONTAIGNE ME	<i>Saggi</i> , a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012.
MONTESQUIEU SdL	<i>Lo spirito delle leggi</i> , a cura di S. Cotta, 2 voll., Utet, Torino 1965.
MORO DH	<i>A Dialog Concerning Heresies</i> , in <i>The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More</i> , Yale University Press, New Haven 1963, vol. VI.
U	<i>Utopia</i> , a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 2006.
NEWTON Ott.	<i>Scritti di ottica</i> , a cura di A. Pala, Utet, Torino 1978.
PM	<i>Principi matematici della filosofia naturale</i> , a cura di A. Pala, Utet, Torino 1977.
PASCAL Fra le varie edizioni disponibili delle opere di Pascal si segnalano le <i>Œuvres complètes</i> , a cura di L. Lafuma (Éditions du Seuil, Paris 1963).	
LP	<i>Le provinciali</i> , traduzione di G. Preti, Einaudi, Torino 1972.
<i>Pens.</i>	<i>Pensieri</i> , a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 2004.
PLATONICI DI CAMBRIDGE AAA	H. More, <i>An Antidote Against Atheism</i> (1653), Morden, Cambridge 1662 ² .
IS	H. More, <i>The Immortality of the Soul</i> , a cura di A. Jacob, M. Nijhoff, Dordrecht 1987.
TrIS	R. Cudworth, <i>The True Intellectual System of the Universe</i> (1678 ²), Garland, New York - London 1978.
POPE Pope	<i>Saggio sull'uomo</i> , a cura di A. Zanini, Liberilibri, Macerata 1994 (citato per epistola e versi).
RAMO Log.	<i>The Logike</i> , Scholar Press, Menton 1970.
REID Mente	<i>Ricerca sulla mente umana e secondo i</i>

SPA	<i>principi del senso comune</i>, in <i>Ricerca sulla mente umana e altri scritti</i>, a cura di A. Santucci, Utet, Torino 1996. <i>Saggi sui poteri attivi dell'uomo</i>, in <i>Ricerca sulla mente umana e altri scritti</i>, a cura di A. Santucci, Utet, Torino 1996.
SPI	<i>Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo</i>, trad. it. parziale in <i>Ricerca sulla mente umana e altri scritti</i>, a cura di A. Santucci, Utet, Torino 1996.
ROUSSEAU	
	Fra le edizioni di Rousseau si segnalano le <i>Œuvres complètes</i> in 5 voll., Gallimard, Paris 1959-95.
CS	<i>Contratto sociale</i>, trad. it. di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1976.
DI	<i>Discorso sulle origini della diseguaglianza</i>, in <i>Scritti politici</i>, vol. I, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2005.
SMITH	
	<i>La ricchezza delle nazioni</i> , 3 voll., trad. it. di A. Bonferraro, Newton Compton, Roma 1976.
TSM	<i>Teoria dei sentimenti morali</i>, trad. it. di S. Di Pietro, Bur, Milano 2001.
SPINOZA	
	L'edizione canonica delle opere di Spinoza è <i>Spinoza Opera</i> , a cura di C. Gebhardt, 4 voll., Carl Winter, Heidelberg 1925.
CCS	<i>The Cambridge Companion to Spinoza</i>, a cura di D. Garrett, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
Ep.	<i>Epistolario</i>, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1951.
Eth.	<i>Etica</i>, in OS (si cita per libro, definizione o proposizione – eventualmente con scolio, corollario e dimostrazione; segue la pagina).
OS	<i>Opere</i>, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010.
TTP	<i>Trattato teologico-politico</i>, trad. it. di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972.
SUÁREZ	
Car.	<i>De Caritate</i>, in F. Suárez, S. J., <i>Opera omnia</i>, a cura di D. M. André e C. Berton, Olms, Hildesheim 1965, vol. XII.
DM	<i>Disputationes metaphysicae</i>, in <i>Opera omnia</i> cit., voll. XXV-XXVI; trad. it. parziale a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007.
TOMMASO D'AQUINO	
QDV	<i>Questioni disputate. La virtù</i>, in <i>Le questioni disputate</i>, vol. V, Eds, Bologna 2002.
ScG	<i>Somma contro i Gentili</i>, a cura di T. S.

ST	Centi, Utet, Torino 1975. <i>La Somma teologica (testo latino dell'edizione leonina), a cura dei domenicani italiani, Salani, Firenze 1949-75.</i>
VOLTAIRE	
DF	<i>Dizionario filosofico</i> , a cura di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 1995.
LF	<i>Lettere filosofiche</i> , in <i>Scritti politici</i> , a cura di R. Fubini, Utet, Torino 1964.
WORDSWORTH e COLERIDGE	
BLir	<i>Ballate liriche</i> , trad. it. di F. Marucci, Mondadori, Milano 1984.

b) Ulteriori indicazioni bibliografiche.

Si riporta qui di seguito, suddivisa per sottosezioni, una selezione essenziale di lavori attraverso cui i lettori interessati potranno contestualizzare le interpretazioni proposte in questo volume, ed eventualmente cercare un primo approfondimento su singoli autori o argomenti.

Opere generali

- BENNETT, J., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- [BOBBIO, N. e BOVERO, M., *Società e stato nella filosofia politica moderna*, il Saggiatore, Milano 1991.]
- [BORKENAU, F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia nel periodo della manifattura*, il Mulino, Bologna 1984.]
- [CASSIRER, E., *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, 4 voll., Einaudi, Torino 1958.]
- COPLESTON, F., *History of Philosophy*, 9 voll., Burns Oates and Search Press, London 1943-47 [trad. it. *Storia della filosofia*, Paideia, Brescia 1967-83].
- COTTINGHAM, J., *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- CRAIG, E. G., *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- [ESPOSITO, C. e POGGI, S., *Filosofia moderna*, a cura di G. D'Aniello, R. Cortina, Milano 2006.]
- GARBER, D. e AYERS, M., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- GRIBBIN, J., *Science, a History 1543-2001*, Penguin, Harmondsworth 2002.
- KENNY, A., *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- , *The Metaphysics of Mind*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- KNEALE, W. e KNEALE, M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1979 [trad. it. *Storia della logica*, Einaudi, Torino 1972].
- [MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, Macmillan, London 1967.]
- [OSLER, M. J. (a cura di), *Atoms, Pneuma and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.]
- POPKIN, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Gorcum van Assen, Leiden 1979 [trad. it. *Storia dello scetticismo*, Mondadori, Milano 2008].
- [ROSSI, PAOLO, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1997.]
- [ROSSI, PIETRO e VIANO, C. A. (a cura di), *Storia della filosofia*, voll. III-IV-V, Laterza, Roma-Bari 1995-97.]
- SCHMITT, C. B. e SKINNER, Q., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge

University Press, Cambridge 1988.

WOOLHOUSE, R. S., *The Empiricists*, Oxford University Press, Oxford 1988.

–, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Routledge, London 1993.

Filosofia del XVI secolo (e singole figure)

[BAUSI, F., *Machiavelli*, Salerno, Roma 2005.]

[CASSIRER, E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.]

[CILIBERTO, M., *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2005.]

COLEMAN, J., *A History of Political Thought from the Middle Ages to the Renaissance*, Blackwell, Oxford 2000.

COPENHAVER, B. P. e SCHMITT, C. B., *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1992.

[CUTINELLI RÈNDINA, E., *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 1999.]

[GIGLIONI, G., *Francesco Bacone*, Carocci, Roma 2011.]

MCCONICA, J., *Renaissance Thinkers*, Oxford University Press, Oxford 1993.

[PANICHI, N., *Montaigne*, Carocci, Roma 2010.]

[ROSSI, P., *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, il Mulino, Bologna 2004.]

[VASOLI, C., *Le filosofie del Rinascimento*, B. Mondadori, Milano 2002.]

[YATES, F. A., *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1985.]

[–, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari 1985.]

L'età della Riforma

[BAINTON, R. H., *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000.]

[DE MICHELIS PINTACUDA, F., *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001.]

[HALKIN, L. E., *Erasmo*, Laterza, Roma-Bari 1989.]

[MCGRATH, A., *Il pensiero della Riforma. Una introduzione*, Claudiana, Torino 1999.]

La rivoluzione scientifica

[BATTISTINI, A., *Introduzione a Galileo*, Laterza, Roma-Bari 1989.]

[GEYMONAT, L., *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1957.]

[KUHN, T. S., *La rivoluzione copernicana nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 1981.]

Descartes

COTTINGHAM, J., *Descartes*, Blackwell, Oxford 1986 [trad. it. *Cartesio*, il Mulino, Bologna 1991].

–, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

– (a cura di), *Descartes: Oxford Readings in Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1998.

CURLEY, E., *Descartes against the Sceptics*, Blackwell, Oxford 1978.

DAVIES, R., *Descartes, Belief, Scepticism and Virtue*, Routledge, London 2001.

FRANKFURT, H., *Demons, Dreamers and Madmen*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1970.

GARBER, D., *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

GAUKROGER, S., *Descartes: An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995.

[GOMBAY, A., *Descartes*, Einaudi, Torino 2010.]

KENNY, A., *Descartes*, Random House, New York 1968.

[MORI, G., *Cartesio*, Carocci, Roma 2010.]

ROZEMOND, M., *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1998.

WILLIAMS, B., *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Penguin, Harmondsworth 1978.

WILSON, M., *Descartes*, Routledge and Kegan Paul, London 1976.

Hobbes

[BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.]

GAUTHIER, D., *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, Oxford 1969.

OAKESHOTT, M., *Hobbes on Civil Association*, Oxford University Press, Oxford 1975.

[PACCHI, A., *Introduzione a Hobbes*, Editori Laterza, Roma-Bari 1986.]

RAPHAEL, D. D., *Hobbes, Morals and Politics*, Routledge, London 1977.

[SCHMITT, C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.]

SORELL, T., *Hobbes*, Routledge, London 1986.

[STRAUSS, L., *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977.]

STRAUSS, L., *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

TUCK, R., *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1989.

WARRENDER, H., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1957 [trad. it. *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974].

[ZARKA, C., *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari 2001.]

Locke

AYERS, M., *Locke*, 2 voll., Routledge, London 1991 [trad. it. *Locke*, Sansoni, Firenze 1998].

CHAPPELL, V., *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

CRANSTON, M., *John Locke: A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1985.

DUNN, J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969 [trad. it. *Il pensiero politico di John Locke*, il Mulino, Bologna 1992].

–, *Locke*, Oxford University Press, Oxford 1984.

MACKIE, J., *Problems from Locke*, Oxford University Press, Oxford 1976.

ROGERS, G. A. J., *Locke's Philosophy: Content and Context*, Oxford University Press, Oxford 1974.

[VIANO, C. A., *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960.]

WOOLHOUSE, R. S., *Locke*, Harvester, Brighton 1983.

YOLTON, J., *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1956.

–, *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

–, *Locke, an Introduction*, Blackwell, Oxford 1985 [trad. it. *John Locke*, il Mulino, Bologna 1990].

–, *A Locke Dictionary*, Blackwell, Oxford 1993.

Pascal

[BAUSOLA, A., *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma-Bari 2005.]

[CARRAUD, V., *Pascal et la philosophie*, Puf, Paris 1992².]

KRAILSHAIMER, A., *Pascal*, Oxford University Press, Oxford 1980.

MESNARD, J., *Pascal, His Life and Works*, Collins, London 1952.

[PERATONER, A., *Pascal*, Carocci, Roma 2011.]

[SERINI, P., *Pascal*, Einaudi, Torino 1975.]

Malebranche

MCCRACKEN, C. J., *Malebranche and British Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1983.

NADLER, S., *Malebranche and Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1992.

[RODIS-LEWIS, G., *Nicolas Malebranche*, Puf, Paris 1963.]

Spinoza

- BENNETT, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis 1984.
- CURLEY, E., *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1969.
- DELAHUNTY, R. J., *Spinoza*, Routledge and Kegan Paul, London 1985.
- [DELEUZE, G., *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991.]
- [DELLA ROCCA, M., *Spinoza*, Routledge, London 2008.]
- DONAGAN, A., *Spinoza*, Chicago University Press, Chicago 1988.
- GARRETT, D., *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, Penguin, Harmondsworth 1951.
- [MIGNINI, F., *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2002.]
- [-, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2009.]
- [NADLER, S., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino 2005.]
- [-, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2009.]
- [-, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita del secolarismo*, Einaudi, Torino 2013.]
- [SCRIBANO, E., *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2008.]
- WOLFSON, H.A., *The Philosophy of Spinoza*, 2 voll., Harvard University Press, Cambridge Mass. 1934.

Leibniz

- ADAMS, R., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- ARIEW, S., *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- BROWN, S., *Leibniz*, Harvester Press, Brighton 1984.
- ISHIGURO, H., *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Duckworth, London 1972.
- [JOLLEY, N. (a cura di), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.]
- [LISKE, M. T., *Leibniz*, il Mulino, Bologna 2007.]
- MATES, B., *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- [MATHIEU, V., *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976.]
- [MUGNAI, M., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001.]
- [NADLER, S., *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, Einaudi, Torino 2008.]
- PARKINSON, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1965.
- RUSSELL, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Allen & Unwin, London 1937 [trad. it. *La filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano 1987].

Berkeley

- BERMAN, D., *George Berkeley: Idealism and the Man*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- MARTIN, C. B. e ARMSTRONG, D. M. (a cura di), *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, New York 1968.
- PITCHER, G., *Berkeley*, Routledge and Kegan Paul, London 1977.
- [ROSSI, M., *Introduzione a Berkeley*, Laterza, Roma-Bari 2005.]
- URMSON, J., *Berkeley*, Oxford University Press, Oxford 1982.
- WARNOCK, G., *Berkeley*, Penguin, Harmondsworth 1953.
- WINKLER, K., *Berkeley, An Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1989.

Hume

- AYER, A. J., *Hume*, Oxford University Press, Oxford 1980 [trad. it. *Hume*, Dall'Oglio,

Milano 1980].

[DAL PRA, M., *David Hume. La vita e l'opera*, Laterza, Roma-Bari 1984.]

FLEW, A., *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.

KEMP SMITH, N., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1941.

[LECALDANO, E., *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991.]

PEARS, D., *Hume's System*, Oxford University Press, Oxford 1990.

[SANTUCCI, A., *Introduzione a Hume*, Laterza, Bari 1971.]

STRAWSON, G., *The Secret Connexion*, Clarendon Press, Oxford 1989.

WRIGHT, J. P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1983.

Smith e Reid

LEHRER, K., *Thomas Reid*, Routledge, London 1989.

[PRETI, G., *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith*, Laterza, Bari 1957.]

RAPHAEL, D. D., *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford 1985.

L'illuminismo

[CHANU, P., *La civiltà dell'Europa dei lumi*, il Mulino, Bologna 1987.]

[FRANZINI, E., *Elogio dell'Illuminismo*, B. Mondadori, Milano 2009.]

[IM HOF, U., *L'Europa dell'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.]

[ISRAEL, J. I., *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011.]

[MASTERS, R.D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton 1968.]

[MERKER, N., *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Laterza, Bari 1968.]

[STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, il Mulino, Bologna 1999.]

[TODOROV, T., *Lo spirito dell'Illuminismo*, Garzanti, Milano 2007.]

[VERRA, V., *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Edizioni di Filosofia, Torino 1957.]

WADE, I., *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton University Press, Princeton 1969.

WOKLER, R., *Rousseau*, Oxford University Press, Oxford 1995.

Kant

BENNETT, J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

–, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.

CAYGILL, H., *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford 1994.

[CHIODI, P., *La «deduzione» nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961.]

GUYER, P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

– (a cura di), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

KITSCHER, P., *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford 1990.

KÖRNER, S., *Kant*, Penguin, Harmondsworth 1955.

[KUHEN, M., *Kant. Una biografia*, il Mulino, Bologna 2011.]

[LANDUCCI, S., *La Critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1993.]

[MATHIEU, V., *L'Opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1992.]

[MENEGONI, F., *La Critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.]

O'NEILL, O., *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

PATON, H. J., *The Moral Law*, Hutchinson, London 1955.

[RAVERA, M. e GARELLI, G., *Lettura della «Critica della ragion pura» di Kant*, Utet, Torino 1997.]

[RICONDA, G., *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 1987.]

SCRUTON, R., *Kant*, Oxford University Press, Oxford 1982.

STRAWSON, P., *The Bounds of Sense*, Methuen, London 1966 [trad. it. *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, Laterza, Roma-Bari 1985].

WALKER, R., *Kant*, Routledge and Kegan Paul, London 1978.

WOOD, A., *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1978.

Idealismo e romanticismo

[AMERIKS, K. (a cura di), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.]

[BERTINETTO, A. (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano di Studi Filosofici, Napoli 2009.]

[CESA, C., *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2008.]

[PINKARD, T., *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.]

[RAMETTA, G., *Fichte*, Carocci, Roma 2013.]

[SEMERARI, G., *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 2005.]

Hegel

[BODEL, R., *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 1975.]

[CESA, C. (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997.]

FINDLAY, J. N., *Hegel: A Re-examination*, George Allen & Unwin, London 1958 [trad. it. *Hegel oggi*, Isedi, Milano 1972].

[HYPPOLITE, J., *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Bompiani, Milano 2005.]

[ILLETTERATI, L., GIUSPOLI, P. e MENDOLA, G., *Hegel*, Carocci, Roma 2010.]

INWOOD, M., *Hegel*, Routledge and Kegan Paul, London 1983.

KAUFMANN, W., *Hegel: A Re-examination*, Doubleday, Garden City 1965.

[KOJÈVE, A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.]

[LUKÁCS, G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960.]

[PIPPIN, R., *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.]

POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, London 1966.

ROSEN, M., *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

[ROSENKRANZ, K., *Vita di Hegel*, Mondadori, Milano 1974.]

SOLOMON, R., *In the Spirit of Hegel*, Oxford University Press, Oxford 1983.

TAYLOR, C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

–, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 [trad. it. *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna 1998].

[VERRA, V., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988.]

[– (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981.]

WALSH, W. H., *Hegelian Ethics*, Macmillan, London 1969.

Indice dei nomi

Abelardo, Pietro
Adriano VI (Adriaan Florenszoon Boeyens d'Edel), papa
Agostino, Aurelio, santo
Alessandro III, *detto* Magno, re di Macedonia
Anna Stuart, regina d'Inghilterra, Scozia e Irlanda
Antonino, arcivescovo di Firenze, santo
Aristotele
Arminio
Arnauld, Antoine
Aubrey, John
Avicenna, *vedi* Ibn Sina, Abu Ali

Bacone, Francesco (Francis Bacon)
Báñez, Domingo
Bayle, Pierre
Bellarmino, Roberto Francesco Romolo, santo
Berkeley, George
Bérulle, Pierre de
Bossuet, Jacques-Bénigne
Boswell, James
Boufflers-Rouvrel, Marie-Charlotte-Hyppolyte, contessa di
Boyle, Robert
Bramhall, John
Bruno, Giordano
Butler, Joseph

Calvino, Giovanni (Jean Calvin)
Carlo I, *detto* Magno, re dei franchi e imperatore
Carlo I, duca di Brunswick-Bevern, principe di Wolfenbüttel
Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, Scozia, Irlanda e Francia
Carlo II Stuart, re d'Inghilterra, Scozia, Irlanda e Francia
Carlo V d'Asburgo, imperatore del Sacro Romano Impero
Carlyle, Thomas
Carolina di Brandeburgo-Ansbach, principessa del Galles
Cartesio, *vedi* Descartes
Castellione, Sebastiano
Caterina II, *detta* la Grande, imperatrice di Russia
Cavendish, famiglia
Chambers, Ephraim
Cicerone, Marco Tullio
Clarke, Samuel
Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini), papa
Clough, Arthur Hugh
Coleridge, Samuel Taylor
Copernico, Niccolò
Cosimo II de' Medici, granduca di Toscana
Cowper, William
Cristina, regina di Svezia
Cudworth, Ralph

D'Alembert, Jean-Baptiste Le Rond, *detto*
Davide, profeta biblico e re d'Israele
Democrito
Descartes, René (Cartesio)
Devonshire, William Cavendish, quarto conte *poi* primo duca di
Diderot, Denis
Duhem, Pierre
Duns Scoto, Giovanni

Edoardo VI Tudor, re d'Inghilterra
Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra e d'Irlanda
Elisabetta di Boemia, principessa palatina
Enrico III di Valois, re di Francia
Enrico VII Tudor, re d'Inghilterra
Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra
Enrico di Gand
Epicuro
Erasmus da Rotterdam
Eriugena, Giovanni Scoto
Ernesto Augusto di Brunswick-Lüneburg, duca *poi* elettore di Hannover
Esiodo
Esopo
Essex, Robert Devereux, secondo conte di
Euclide

Federico II Hohenzollern, *detto* il Grande, re di Prussia
Federico V di Wittelsbach-Simmern, elettore palatino e re di Boemia
Federico Guglielmo II Hohenzollern, re di Prussia
Fénelon, François de Salignac de la Mothe
Fichte, Johann Gottlieb
Filmer, Robert
Filopono, Giovanni (Yahya al-Nahwi)
Francesco di Sales, santo
Frege, Gottlob

Galilei, Galileo
Garnet, Henry
Gassendi, Pierre
Georg Ludwig, elettore di Hannover, *vedi* Giorgio I d'Inghilterra
Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra (Giacomo VI di Scozia)
Giacomo II Stuart, re d'Inghilterra, Scozia, Irlanda e Francia
Giansenio (Cornelius Otto Jansen)
Giorgio I Hannover, re di Gran Bretagna e d'Irlanda
Giorgio III Hannover, re di Gran Bretagna e d'Irlanda
Giosuè, profeta biblico
Giovanni della Croce, santo
Giovanni Paolo II (Karol Józef Wojtyła), papa
Girolamo, Sofronio Eusebio, santo
Giulio II (Giuliano della Rovere), papa
Goethe, Johann Wolfgang von
Grafton, Augustus Henry Fitzroy, terzo duca di
Grozio, Ugo
Guglielmo III d'Orange, re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda
Guglielmo V di Wittelsbach, duca di Baviera, *detto* il Pio

Hannover, dinastia
Harvey, William
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Helvétius, Claude
Herder, Johann Gottfried
Hobbes, Thomas
Holbach, Paul Heinrich Dietrich, barone di
Holbein, Hans, *detto* il Giovane
Huber, Jean
Hume, David
Huygens, Christiaan

Ibn Sina, Abu Ali (Avicenna)
Ignazio di Loyola, santo
Innocenzo X (Giovanni Battista Pamphili), papa

Johnson, Samuel

Kant, Immanuel
Keplero, Giovanni
Kierkegaard, Søren Aabye
Knox, Ronald

La Mettrie, Julien Offray de
La Tour, Georges du Mesnil de
Las Casas, Bartolomé de
Laud, William
Leibniz, Gottfried Wilhelm von
Leone X (Giovanni di Lorenzo de' Medici), papa
Lessing, Gotthold Ephraim
Levasseur, Thérèse
Lever, Ralph
Livio, Tito
Locke, John
Lombardo, Pietro, *vedi* Pietro Lombardo
Lucrezio Caro, Tito
Luigi XIV di Borbone, re di Francia
Luigi XV di Borbone, *detto* il Beneamato, re di Francia
Lutero, Martin (M. Luther)

Maccabei, dinastia ebraica
Machiavelli, Niccolò
Malebranche, Nicolas
Maria I Tudor, *detta* la Sanguinaria, regina d'Inghilterra
Maria Teresa d'Asburgo-Spagna, regina di Francia
Marsilio da Padova
Masham, Damaris
Masham, Francis
Massimiliano I di Wittelsbach, duca *poi* elettore di Baviera
Medici, casata
Medina, Bartolomé de
Melantone, Filippo
Mendelssohn, Moses
Mersenne, Marino

Meyer, Lodewijk
Michelangelo Buonarroti
Milton, John
Molina, Luis de
Montaigne, Michel Eyquem, signore di
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di
More, Henry
Moro, Tommaso (Thomas More)
Mosè, profeta biblico

Napoleone I Bonaparte, imperatore dei francesi
Newman, John Henry
Newton, Isaac
Novalis, *pseudonimo di* Friedrich Leopold von Hardenberg
Ockham, Guglielmo di
Oldenburg, Henry
Omero

Paolo III (Alessandro Farnese), papa
Paolo V (Camillo Borghese), papa
Paolo di Tarso, santo
Paris, François de
Pascal, Blaise
Pascal, Jacqueline
Pico della Mirandola, Giovanni
Piero di Cosimo
Pietro I Romanov, *detto* il Grande, zar di Russia
Pietro de Rivo (P. Van der Beken)
Pietro Lombardo
Pirrone di Elide
Platone
Plinio Secondo, Gaio, *detto* il Vecchio
Plotino
Pope, Alexander
Popper, Karl
Pozzo, Andrea

Rabelais, François
Raffaello Sanzio
Ramo, Pietro (Pierre de la Ramée)
Reid, Thomas
Retz, Jean François Paul de Gondi, cardinale di
Robespierre, Maximilien-François-Isidore de
Rousseau, Jean-Jacques
Russell, Bertrand

Savonarola, Girolamo
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
Schiller, Johann Christoph Friedrich von
Schönborn, Johann Philipp von
Seneca, Lucio Anneo
Sepúlveda, Juan Gines de
Serveto, Michele
Sesto Empirico

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, primo conte di
Shakespeare, William
Smith, Adam
Socrate
Sofia Carlotta di Brunswick-Lüneburg, regina di Prussia
Sofia del Palatinato, elettrici di Hannover
Sofocle
Spinoza, Baruch
Spinoza, Gabriel
Spinoza, Miguel
St. Clair, James
Stillingfleet, Edward
Strafford, Thomas Wentworth, conte di
Stuart, dinastia
Suárez, Francisco
Swedenborg, Emanuel
Swift, Jonathan

Tacito, Publio Cornelio
Teresa di Gesù, santa (nota anche come T. d'Avila)
Tolkien, John Ronald Reuel
Tolstoj, Lev Nikolaevič
Tommaso d'Aquino, santo
Torricelli, Evangelista
Tucidide
Tyndale, William

Urbano VIII (Maffeo Vincenzo Barberini), papa

Valla, Lorenzo
Van den Enden, Franciscus
Vespasiano, Tito Flavio, imperatore romano
Vico, Giambattista
Virgilio
Vitoria, Francisco de
Voet, Gisbert
Voltaire, *pseudonimo di François-Marie Arouet*

Wagner, Wilhelm Richard
Warens, Françoise-Louise de la Tour, baronessa di
Wilson, Thomas
Wittgenstein, Ludwig
Wolff, Christian
Wordsworth, William
Wyclif, John

Zwingli, Ulrich

Il libro

La Nuova storia della filosofia occidentale di Anthony Kenny giunge con questo volume alla presentazione degli imponenti sistemi che hanno forgiato il pensiero moderno. Kenny ci introduce con maestria al contesto in cui i filosofi dell'epoca hanno elaborato le proprie idee, e ci guida in una raffinata disamina delle loro opere. A partire dal XVI secolo, questa vicenda attraversa il pensiero della Riforma e della Controriforma, il dibattito post-cartesiano, la grande tradizione dell'empirismo britannico, l'illuminismo e la filosofia critica kantiana, per concludersi con la sintesi costituita dal pensiero hegeliano.

Come nei volumi precedenti, a una prima parte in cui l'Autore racconta in tre capitoli la vita dei maggiori pensatori e l'ambiente intellettuale in cui essi erano immersi, fa seguito una seconda sezione, composta di sette capitoli, nei quali la filosofia moderna viene analizzata nelle sue principali articolazioni disciplinari: conoscenza, natura dell'universo fisico, metafisica, mente e anima, natura e contenuto della morale, filosofia politica e infine teologia filosofica.

Questo libro offre, oltre a una narrazione avvincente, un'indispensabile guida per chiunque abbia interesse a capire come è nata e come si è sviluppata la comprensione che l'uomo moderno ha saputo costruire di se stesso e del mondo.

Edizione italiana a cura di Gianluca Garelli

L'autore

Sir Anthony Kenny è stato Presidente della British Academy e Vicerettore dell'Università di Oxford. È autore di molti studi importanti che hanno per argomento la filosofia della mente, la filosofia della religione e la storia della filosofia. A lui si devono fra l'altro opere su Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes e Wittgenstein, sia di impianto propriamente scientifico, sia di taglio più divulgativo. Presso Einaudi è uscita, nel 2003, la traduzione italiana della sua monografia su Gottlob Frege e, nel 2012, *Nuova storia della filosofia occidentale (Filosofia antica e Filosofia medievale)*.

Dello stesso autore

Frege

Nuova storia della filosofia occidentale: Filosofia antica

Nuova storia della filosofia occidentale: Filosofia medievale

Nuova storia della filosofia occidentale: Filosofie dell'età contemporanea

© 2006 Sir Anthony Kenny

All rights reserved. The moral rights of the Author have been asserted
This translation is published by arrangement with Oxford University Press

© 2013 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

In copertina: foto Marilia Gallus.

Progetto grafico: Fabrizio Farina.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858411704

Indice

Nuova storia della filosofia occidentale. Vol.III

Elenco delle illustrazioni

Nota del curatore

Introduzione

Carta geografica dei luoghi della filosofia moderna

NUOVA STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE - III. FILOSOFIA MODERNA

I. La filosofia nel xvi secolo

Umanesimo e Riforma

Peccato, grazia e libertà

Autorità e coscienza

Il declino della logica

Scetticismo sacro, scetticismo profano

La filosofia della Controriforma

Giordano Bruno

Galileo

Bacone

II. Da Descartes a Berkeley

Descartes

Hobbes

I platonici di Cambridge

Locke

Pascal

Malebranche

Spinoza

Leibniz

Berkeley

III. Da Hume a Hegel

Hume

Smith e Reid

L'illuminismo

Rousseau

Wolff e Lessing

Kant

Fichte e Schelling

Hegel

IV. La conoscenza

Lo scetticismo di Montaigne

La risposta di Descartes

La coscienza cartesiana

L'empirismo di Hobbes

Le idee di Locke

Spinoza: i gradi della conoscenza

La teoria leibniziana della conoscenza

Berkeley: qualità e idee

Hume: idee e impressioni

Il sintetico a priori di Kant

Realismo vs. idealismo

La teoria della conoscenza nell'idealismo

- V. La fisica
 - La filosofia naturale
 - La fisica cartesiana
 - L'atomismo di Gassendi
 - Newton
 - Il labirinto del continuo
 - Le antinomie kantiane
- VI. La metafisica
 - La metafisica di Suárez
 - Descartes: le verità eterne
 - Tre nozioni di sostanza
 - Una sostanza unica e necessaria
 - Fare spazio alla contingenza
 - L'idealismo di Berkeley
 - Hume: la causalità
 - La risposta di Kant
- VII. Mente e anima
 - Descartes: la mente
 - Il dualismo e i suoi aspetti insoddisfacenti
 - Determinismo, libertà e compatibilismo
 - Locke: l'identità personale
 - L'anima come idea del corpo in Spinoza
 - La monadologia di Leibniz
 - Berkeley e Hume: gli spiriti e i sé
 - Kant: l'anatomia della mente
- VIII. L'etica
 - La casuistica
 - Misticismo e stoicismo
 - Pascal contro i gesuiti
 - Il sistema etico di Spinoza
 - Hume: ragione, passione e virtù
 - Kant: la morale, il dovere e la legge
 - La sintesi etica di Hegel
- IX. La filosofia politica
 - Il Principe di Niccolò Machiavelli
 - L'Utopia di Tommaso Moro
 - Guerre giuste e guerre ingiuste
 - Hobbes: il caos e la sovranità
 - Il determinismo politico di Spinoza
 - Locke: il governo civile
 - Montesquieu: la legge
 - Rousseau e la volontà generale
 - Hegel: lo stato nazionale
- X. Dio
 - Molina: onniscienza e libertà
 - La teologia razionale di Descartes
 - Il Dio di Pascal e il Dio di Spinoza
 - L'ottimismo di Leibniz
 - Il Dio di Berkeley
 - Hume: la religione
 - La dialettica teologica di Kant
 - L'assoluto di Hegel

Tavola cronologica

Bibliografia

Indice dei nomi

Il libro

L'autore

Dello stesso autore

Copyright